

SANTO TOMAS DE AQUINO

LOS PRINCIPIOS
DE LA REALIDAD
NATURAL

*Advertencia,
Introducción y Notas*
de
JEAN MADIRAN

EDITORIAL TRADICION - MEXICO

COLECCION

"Santo Tomás de Aquino"

4

SANTO TOMAS DE AQUINO

Los Principios
de la Realidad
Natural

*Advertencia,
Introducción y Notas*
de
JEAN MADIRAN

Traducción
de
SALVADOR ABASCAL

EDITORIAL TRADICION
MEXICO, 1975

Derechos Reservados ©
en cuanto a la *Advertencia*, la *Introducción* y las *Notas*,
por JEAN MADIRAN
1, rue Palatine - París VIe,
Francia

Título del libro francés de donde están tomadas:
Les Principes de la réalité naturelle.
Nouvelles Éditions Latines.
París, Francia, 1963.

Derechos Reservados ©
en cuanto a la traducción, tanto de la *Advertencia*, de la
Introducción y de las *Notas* de Jean Madiran,
como del texto latino de Santo Tomás de Aquino,
por la EDITORIAL TRADICION, S. A.,
Av. Sur 22 Número 14 (entre Oriente 259 y
Canal de San Juan), Colonia Agrícola Oriental,
México 9, D. F. Miembro de la Cámara Nacional
de la Industria Editorial. Registro Número 840.

Primera Edición Castellana

México, D. F.-Abril de 1975.-1,000 ejemplares.

2a. edición noviembre de 1981

Título del texto original latino:
De principiis naturae
París. Alrededor del año 1254.

ADVERTENCIA

A LA EDICIÓN FRANCESA

Esta traducción francesa del *De principiis naturae* se propone ser, si Dios quiere, el primer volumen de una colección que abarcará otros muchos.

Muchas de las obras de Santo Tomás de Aquino jamás han sido traducidas al francés. Y algunas de las traducciones ya hechas, publicadas a mediados del siglo pasado, son imposibles de hallar. Tal es el campo de nuestro trabajo.

En el momento en que lo emprendemos, se pueden conseguir en las librerías la traducción francesa (casi completa) de la *Summa theologiae*, la de la *Summa contra Gentiles*, la del *De Regno*, la del *De ente et essentia*, la del comentario del *De anima*, y esto es casi todo. Aparte del *De anima*, los comentarios sobre Aristóteles nunca han sido traducidos, ni los comentarios sobre Boecio, ni el comentario del *De causis*; ni el comentario de las sentencias de Pedro Lombardo, ni el comentario sobre Dionisio, ni las cuestiones disputadas, ni las cuestiones quodlibéticas. Los opúsculos teológicos y filosóficos fueron traducidos hace más de un siglo (1856-1858) por los abates Védrine, Fournet

y Bandel: siete volúmenes, en Vivès, agotados hace mucho tiempo, con un texto latino que no suele ser muy bueno. Los comentarios a la Sagrada Escritura no han sido traducidos sino parcialmente: en 1868, la *Catena aurea*, por el abate Peronne, ocho volúmenes, en Vivès; en 1874, el comentario sobre San Pablo, por el abate Bralé, seis volúmenes, en el mismo editor; igualmente imposibles de hallar ahora. Los comentarios de Job, de los Salmos, de Isaías, de Jeremías, de San Mateo, de San Juan jamás han sido traducidos.

¿Es necesario traducir?

Sí, ciertamente. Si no lo fuera, ¿con qué objeto se tradujeron las *Sumas*?

Es necesario traducir para seguir el ejemplo de Santo Tomás. En una época mucho más estudiosa que la nuestra, en su lengua, o sea, en latín, y no en griego, él estudia el texto de Aristóteles para comentarlo.

El texto latino de Santo Tomás, un texto cada vez mejor establecido por los trabajos históricos y críticos que se prosiguen, seguirá siendo siempre el texto de referencia. Pero la vida del pensamiento consiste en apropiarse uno en su lengua el pensamiento de Santo Tomás, tal como Santo Tomás lo hizo con el pensamiento griego.

Se deben traducir los opúsculos y comentarios filosóficos de Santo Tomás. Su filosofía la tenemos en las *Sumas*, pero siempre fragmentariamente y a menudo implícitamente. Lo que es formador del pensamiento no es el recibir las conclusiones teológicas elaboradas:

en sí mismas son lo más importante; pero bajo el aspecto de la pedagogía, de la educación intelectual, del aprendizaje del pensamiento, el recorrer el camino y la investigación son lo instructivo, y no las solas conclusiones enunciadas como aforismos. Una teología racional es educadora y formadora del pensamiento, no solamente por sus adquisiciones definitivas, sino por su modo de adquisición; separadas de su modo de adquisición, las adquisiciones definitivas corren el riesgo de perder su substancia, porque entonces son transmitidas como objetos materiales y ya no como una verdad viva. La vida del pensamiento se aparta de ella. La recordación literal basta; pero no basta para nada.

Los opúsculos de Santo Tomás suelen ser la mejor introducción, por sí misma, al método y al contenido de su pensamiento. Muchos de ellos fueron escritos con una intención particular, para introducir a la filosofía o a la teología a una o varias personas que no eran muy versadas en esas disciplinas, o en respuesta a alguna consulta doctrinal o práctica que le hacía determinado hombre de acción sin más preparación filosófica, en resumidas cuentas, que el lector medio cultivado de ahora.

¿Por qué no proporcionar, en la lengua de nuestro tiempo, esos opúsculos a sus destinatarios de hoy, a los homólogos actuales de sus destinatarios históricos? Esta experiencia vale la pena de ser intentada. La intentaremos.

No todos los opúsculos de Santo Tomás son dedicados a destinatarios de esa clase. Y tampoco los comen-

tarios sobre Aristóteles. Estos también los comprendemos en nuestro plan, ya sea que Santo Tomás exponga en ellos su propio pensamiento, ya sea que se limite, como le ocurre, a explicar el pensamiento de Aristóteles. Nosotros creemos que el pensamiento griego seguirá siendo siempre una fuente, y en los libros la fuente principal, de la filosofía natural. El pensamiento griego tal como Aristóteles hizo su síntesis filosófica, y tal como Santo Tomás lo utilizó, jamás llegará a ser, al menos en un porvenir imaginable, extraño al pensamiento humano. Ha tenido eclipses, y posiblemente tendrá otros. A veces se extienden sobre la historia de los hombres, y sobre la historia del pensamiento, zonas de oscuridad. Pero una tradición permanece, y permanecerá, a condición de que se le aproveche con el pequeño o gran número de espíritus que en cada época quieran abrevarse en esa tradición y asegurarse, humilde o triunfante —lo cual es lo de menos— una vida continua. Tradición quiere decir transmisión. Según los tiempos y los lugares, ella será quizá un tenue regato, o una corriente de agua cuasi subterránea. Haremos lo que de nosotros dependa para que este campo no permanezca baldío, y para que no sea demasiado inaccesible. La incoherencia de nuestras metáforas sugiere la polivalencia de nuestro designio, que en todo caso no es de ninguna manera un designio arqueológico. Tenemos respecto de esa tradición filosófica una deuda de piedad, esto es, una deuda que no podremos jamás satisfacer, hagamos lo que hagamos. Pero también tenemos una responsabilidad que puede ser inmensa. A veces depende de los más humildes discípulos que una tradición de pensamiento no se ador-

mezca o se interrumpa. De la tradición continuada puede depender que vocaciones filosóficas o teológicas se confirmen, se orienten, se esclarezcan. De ella puede depender también la luz para espíritus que, sin tener vocación filosófica ni teológica, sino que son llamados a otros dominios del pensamiento o de la acción, carecen actualmente de un acceso directo a las verdades universales más necesarias para regir la vida. He aquí, en Santo Tomás, asumidas, ordenadas, abiertas a la luz de la Revelación, las verdades universales de la razón humana, herencia de la humanidad, tesoro de la civilización. Aristóteles comentado por Santo Tomás es un encuentro verdaderamente único en la historia del género humano. Muchos conocen por rumores este acontecimiento único: se les debe proporcionar cómodamente en una traducción a nuestro idioma.

Por lo demás, se equivoca uno respecto a ese encuentro, se hunden las perspectivas, cuando se le considera como un encuentro encerrado en un mismo pasado, como el encuentro de dos espíritus análogos en el interior de un mundo idéntico. Se equivoca el que imagine que Aristóteles y Santo Tomás están en resumidas cuentas del mismo lado de una frontera, y nosotros, por nuestra parte, en nuestro tiempo, del otro lado. Se equivoca el que crea juzgar "históricamente" que Santo Tomás está más cerca de Aristóteles que nosotros respecto de Santo Tomás, y que nosotros tendríamos que recorrer ahora un camino más largo para unirnos con Santo Tomás que el que Santo Tomás tuvo que andar para unirse a Aristóteles.

Trascurren dieciséis siglos entre la muerte de Aristóteles y el nacimiento de Santo Tomás. No hay siete

siglos entre la muerte de Santo Tomás y nuestra época. Según las medidas del tiempo, nosotros estamos dos veces menos lejos de Santo Tomás que él respecto de Aristóteles. Y si hay una frontera, no está entre nosotros y Santo Tomás, sino entre Santo Tomás y Aristóteles. El pensamiento griego pertenecía al mundo de antes de la Redención; el pensamiento tomista pertenece al mundo de la Redención. Aristóteles y Santo Tomás están de un lado y otro del gran acontecimiento, de la sola Revelación, del centro de la historia. El abismo que se ha de salvar no seremos nosotros quienes lo salvemos para recobrar a Santo Tomás, o no es más que el abismo de nuestras ignorancias, de nuestras infidelidades, de nuestros errores de perspectiva; ese abismo fue Santo Tomás quien tuvo que salvarlo para salvar, a través de Aristóteles y Platón, la herencia del pensamiento griego. Ese era el encuentro difícil. Después de Santo Tomás hemos podido conocer algunos progresos, algunos perfeccionamientos, y también algunas decadencias, pero su importancia sigue siendo mínima al lado del cambio introducido una sola vez y de una vez por todas en la historia de los hombres por la Encarnación, la muerte y la resurrección de Cristo, la venida del Espíritu Santo, la fundación de la Iglesia. Aun del valor de lo mejor de lo que el pensamiento humano ha podido descubrir desde Santo Tomás nos ufanamos de una manera grotesca, o por una ilusión diabólica, por no ver que la distancia es infinitamente mayor entre Aristóteles y Santo Tomás que entre Santo Tomás y nosotros mismos; nuestro pensamiento —nuestro pensamiento *histórico*— queda entonces prisionero de la fantasmagoría del presente in-

mediato, o de un porvenir mítico y engañoso: nos situamos así en la historia de una manera absurda, nos disponemos ciertamente a desconocer su sentido.

•

Es menester traducir los comentarios de la Escritura: hacerlos salir, también a ellos, de su clandestinidad o de su esoterismo, en que sólo algunos especialistas tienen ahora acceso.

El año de su muerte, el 14 de enero de 1958, el Papa Pío XII, recibiendo en audiencia a los superiores, profesores y alumnos del Ateneo pontificio Angelicum —desde entonces erigido por Juan XIII en Universidad Pontificia Santo Tomás de Aquino—, les declaraba:

“Los comentarios de Santo Tomás sobre los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, y en primer lugar sobre las Epístolas de San Pablo, según los mejores jueces en la materia, se distinguen de tal manera por su profundidad, finura y discernimiento, que pueden ser contados entre las mejores obras teológicas del Santo y se juzga que les proporcionan a éstas un complemento bíblico importante. Por lo cual, si alguien los descuidara, no se podría decir de él que conoce al Doctor Angélico de manera íntima y perfecta”.

Por lo cual hemos emprendido también la traducción francesa de los comentarios de Santo Tomás a la Sagrada Escritura: tendrá lugar en nuestra colección.

•

¿Cómo traducir?

Ampliamente. Libremente.

No es obligatorio tal estilo. Pero hay que adoptar alguno en orden al objeto que se persiga.

Una traducción exactamente literal no puede ser comprendida sino por los que ya conocen la lengua de Santo Tomás: puede ayudarles a comprenderla mejor. Traducciones de esta clase no son inútiles; pero son inutilizables para los que no saben latín. Traducirán *ratio* en todos los casos por *razón*, y agregarán en nota esta precisión oscura: "razón" en el sentido latino de "ratio". Estarán salpicadas de expresiones latinas, de *secundum quid* y de *materia ex qua*, eventualmente explicadas adicionalmente con perífrasis y comentarios. Serán más bien un medio de aprender el latín técnico de Santo Tomás que una manera de leerlo en lengua romance. Tendrán su utilidad propia; pero no es este nuestro propósito.

Queremos expresar integralmente y claramente en nuestra lengua el pensamiento que expresa Santo Tomás en latín. Traducción amplia, por lo tanto, teniendo por regla la exactitud y la precisión en la substancia, y la libertad literaria.

El texto latino acompañará siempre nuestras traducciones. Nuestras ediciones podrán así servirles a los que saben el latín de Santo Tomás y a los que no lo saben. Se trata pues no de ediciones doctas sino de ediciones sencillas, esclarecidas por los numerosos trabajos críticos que se han realizado sobre todo desde hace un medio siglo. Nada enseñarán a los especialistas, seguirán siendo tributarias de sus esclarecimientos. No harán progresar el estado de nuestros conocien-

tos eruditos sobre Santo Tomás: utilizarán el estado de esos conocimientos para establecer un texto francés que pueda dedicarse llanamente a los hombres de nuestro tiempo.

Evidentemente no harán *fácil* a Santo Tomás. Pero se trata de no pedirle al lector sino un esfuerzo directo de pensamiento, descartando para él, por la manera de expresarse en francés, las dificultades accidentales que dependen de la diferencia de lenguajes, de vocabularios, de épocas.

No podemos nosotros crear un vocabulario: no es este nuestro papel de traductores. Nosotros podemos solamente utilizar el vocabulario existente. Nosotros no podemos traducir aquí en un lenguaje técnico francés el lenguaje técnico de Santo Tomás: no porque esta sea forzosamente una tarea imposible, sino que no es la de nuestra traducción, pues se llegaría solamente a reemplazar una dificultad por otra. En la mayoría de los casos, debemos pues traducir la breve expresión técnica de Santo Tomás por una expresión francesa espontáneamente accesible, más desarrollada, que no le será universalmente equivalente, que le será equivalente solamente en un pasaje determinado y en tal o cual contexto. Sacrificamos nosotros el vocabulario de Santo Tomás, sacrificamos el eventual vocabulario técnico correspondiente que se podría crear en francés moderno. Esta opción, repitámoslo, no es obligatoria: simplemente es la que conviene a nuestro designio. Tampoco significa que nos pronunciemos contra la

existencia de una terminología científica apropiada a la filosofía y a la teología. Cuando está bien definida, la terminología científica constituye la manera más universal y la más segura de expresarse (la que ahora existe no es a menudo sino una transcripción literal del latín y no una traducción; y aun del latín ni traducido ni transcrito); su precio es el ser un poco esotérica.

No se evitará esto enteramente. Conservamos los vocablos "materia", "forma", "potencia", "acto" y otros del mismo género, que son ocasiones de confusiones, pero que están consagrados por el uso y cuyo sentido aristotélico está aproximadamente insinuado entre las definiciones que contiene el Pequeño Larousse ilustrado. Todavía más en materia moral y religiosa, conservaremos intactos muchos vocablos: siendo en la Iglesia donde principalmente se ha conservado, enseñado, prolongado el pensamiento de Santo Tomás, nos guiaremos a menudo por el uso lingüístico consagrado en el interior de la Iglesia, y principalmente por el vocabulario de los documentos pontificios, que concilia, con la debida prudencia y con la audacia necesaria, tradición e innovación. Desde hace más de 30 años, los Papas escriben *justicia social* para designar lo que Santo Tomás llamaba *justicia general*. "Justicia general" no dice absolutamente nada a los espíritus contemporáneos; "justicia social" les puede evocar a cada instante cantidad de fantasmas. Entre todos los inconvenientes posibles, preferimos asumir los que son inherentes al lenguaje de nuestro tiempo —al lenguaje de la Iglesia consagrado y oficialmente usual en nuestro tiempo— en lugar de los que son inherentes al uso de

vocablos arcaicos y olvidados. Palabras que ahora propenden por sí mismas al sentido contrario al natural, como "prudencia", "piedad", "fuerza", tendremos ciertamente que conservarlas, porque la Iglesia las usa siempre, y porque si algún día deben ser reemplazadas por otras, habrá que reemplazarlas primeramente en la traducción de las Escrituras, y no nos toca a nosotros realizar aquí tal transformación, y ni siquiera decidir si es deseable.

Tal es el espíritu general con que han sido emprendidas estas traducciones. No resuelve de antemano todos los casos particulares. Cada traductor, a cada instante, tendrá que escoger, de una manera aparentemente arbitraria, según su inspiración y los recursos de su arte personal, para decir él mismo, en su propia lengua y para el lector de ahora, el pensamiento universal que expresaba Santo Tomás hace siete siglos en un latín medieval y en ocasiones científico.

Para nosotros el pensamiento de Santo Tomás es un pensamiento vivo. Ahora bien, el movimiento y la vida, sin excluir los movimientos de pensamiento, se acreditan echándose a andar, aunque por accidente se tropiece al caminar. A cuantos sean capaces de ayudarnos en este empeño y que lo deseen, abierta está la puerta de nuestro taller. No es trabajo lo que falta.

Nuestro taller tiene el nombre de "*Colección Doctor Común*". "Doctor común" es un título surgido a principios del siglo XIV y que por mucho tiempo fue eclipsado por el de "Doctor angélico", aparecido a fi-

nes del siglo XV. Pío XI restableció el de "Doctor Común". "Angélico" es una hipérbole muy expresiva para los tomistas, evoca la calidad cuasi sobre-humana de la inteligencia. "Común" es una precisión que indica que el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, cultivado y transmitido hasta nosotros sobre todo por la piedad estudiosa de la Orden de los Hermanos Predicadores, se les propone a todas las familias religiosas, a todas las moradas espirituales que componen la Iglesia. Se le puede entender en un sentido universal: Santo Tomás es el doctor común de todas las épocas futuras, de todas las civilizaciones por nacer, de todas las naciones antiguas o nuevas, de todos los estados de vida. Nos habla de lo que, bajo la diversidad de lenguajes y preocupaciones, es común a todos los hombres, y funda la unidad de la familia humana. Cualesquiera que sean los contextos personales, los condicionamientos sociológicos, las fidelidades particulares; por extenso que sea el campo de las preferencias legítimas y sobre todo el de la pluralidad infinitamente diversa de las vocaciones individuales, la libertad del espíritu—cuando se vuelve hacia lo universal, cuando busca lo eterno— puede, en cualquier parte y en algún momento, escuchar el Consejo del Doctor Común.

JEAN MADIRAN

NOTA DE LA EDITORIAL TRADICION

POR SER inmejorable, nosotros hemos seguido en esta traducción, y seguiremos en las que podamos hacer de las demás obras de Santo Tomás de Aquino, el método que tan magistralmente explica Jean Madiran. Nada tenemos que enmendarle ni añadirle.

Nuestro propósito es también el de Madiran: proporcionar a nuestros lectores la traducción de las obras más importantes de Santo Tomás que aún no han sido traducidas al castellano.

Conocemos las siguientes traducciones:

- 1.—*Suma Teológica*. Tres distintas traducciones:
 - a) Por D. HILARIO ABAD DE APARICIO. Madrid, 1880-1883, 5 tomos. Sin el texto latino.
 - b) *Club de lectores* de la Argentina, Buenos Aires. Sin el texto latino.
 - c) BAC. España. Edición bilingüe. 16 tomos.
- 2.—*Suma contra Gentiles. Club de lectores*. 1951. 4 tomos. Sin el texto latino.
- 3.—*El Credo*. Dos ediciones:
 - a) Editorial Difusión. Buenos Aires, 1944. Sin el texto latino.
 - b) Editorial Tradición. Bilingüe. 1972.

- 4.—*Los Mandamientos*. Dos ediciones:
a) Editorial Difusión, Buenos Aires. Sin el texto latino.
b) Editorial Tradición, Bilingüe, 1973.
- 5.—*El Padre Nuestro y el Ave María*. Editorial Difusión, 1944. Sin el texto latino.
- 6.—*Del Ser y la Esencia*. Editorial Tradición, Bilingüe, 1974.
- 7.—*Tratado de la Ley, Tratado de la Justicia y Sobre el Derecho de los Príncipes*. Traducciones de Carlos Ignacio González, S. J.—Ediciones de Editorial Porrúa, S. A. México, 1975.

Nuestra colección lleva un nombre distinto al de las traducciones de Madiran y de su equipo: la nuestra lleva el nombre de "*Colección Santo Tomás de Aquino*".

Necesitamos ayuda para este gran empeño: traductores —buenos y eficaces—, dinero y que nuestros lectores nos ayuden a ampliar nuestra red de distribución.

INTRODUCCION

EL OPÚSCULO sobre *Los principios de la realidad natural* (en latín: *De principiis naturae*, o *De principiis rerum*, o *De principiis rerum naturalium*) lo escribió Santo Tomás "para el hermano Silvestre", a fin de enseñarle el rudimento de lo que es necesario saber sobre "las cuatro causas": causa material, causa formal, causa eficiente, causa final.

Nosotros dedicamos y dirigimos nuestra traducción a todos los "hermanos Silvestres" de ahora, seculares o eclesiásticos, que quieran igualmente aprender el rudimento de lo que se debe saber sobre la doctrina de las cuatro causas.

Nada cierto sabemos acerca del hermano Silvestre al que se dirigía Santo Tomás. Verosíblemente se supone que fue momentáneamente su "compañero", como lo fue más tarde su "queridísimo hermano Re-

ginaldo", en suma, su secretario. En esa época, en la Orden de Santo Domingo, a los profesores se les daba un "compañero" encargado de facilitar la parte material de su trabajo, de escribir lo que se les ofreciera dictar; en suma, de desempeñar las tareas de secretario.

Los historiadores fijan la fecha de composición de los *Principios de la realidad natural* durante la primera estancia de Santo Tomás en París, cuando más temprano de 1252 a 1253, cuando más tarde en 1256, probablemente en 1254: casi en los mismos días que el opúsculo sobre *El Ser y la Esencia* y sin duda un poco antes.

En 1252 Santo Tomás tiene 27 años. Llega a París procedente de Colonia, donde estudió durante varios años bajo la dirección de Alberto Magno. Fue Alberto Magno quien le propuso ejercer el cargo de bachiller en teología en el colegio de estudios dominico de París: cargo que incluye un curso escriturario y un comentario de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En 1256, Santo Tomás es maestro en Teología. En 1259 termina su primer magisterio en París.

En 1254, fecha la más probable de composición de los *Principios de la realidad natural*, Santo Tomás tiene, por lo tanto, veintinueve años.

En el año de 1254 es cuando San Luis vuelve de su primera Cruzada: la séptima y penúltima Cruzada. En el año de 1254 es cuando empieza el "gran interregno" y la anarquía en Alemania con la desapa-

rición de la dinastía de los Hohenstauffen. En el año de 1254 es cuando muere el Papa Inocencio IV: sus sucesores no tendrán la misma estatura, mucho menos la de Inocencio III. La Iglesia permanece a la cabeza de la civilización intelectual y moral, pero una nueva Europa política comienza, en la que van a prevalecer las rivalidades nacionales sobre el bien común de la Cristiandad durante siete siglos.

Ordinariamente se enseña el pensamiento filosófico de Santo Tomás a partir de su Opúsculo sobre *El Ser y la Esencia*, que por esta razón es frecuentemente editado, explicado, comentado. Tenemos una traducción francesa de ese opúsculo por Catherine Capelle, en Vrin. Ciertamente se puede enseñar todo a partir de lo que sea, y si se quiere, enseñar toda la filosofía de Santo Tomás a partir o a propósito de *El Ser y la Esencia*, que evidentemente no la contiene toda.

Para tal enseñanza, no será superfluo agregar *Los principios de la realidad natural* a *El Ser y la Esencia*, y comenzar indudablemente por *Los principios de la realidad natural*: este opúsculo es más accesible, menos difícil. Además, expone la doctrina de las cuatro causas, sobre la que no volverá a menudo Santo Tomás, al menos explícitamente, fuera de sus comentarios a Aristóteles. Quizá sea esta una doctrina muy descuidada. No es que se omita el enseñarla; pero, habiéndola enseñado de alguna manera en cuanto a la forma, generalmente ya no es recordada ni se recurre a ella en las diversas aventuras y las problemáticas nuevas

de la vida del espíritu. Una profundización, una utilización de la doctrina de las cuatro causas nos parecen posibles bajo numerosos aspectos y en varios dominios. No es este el lugar de tratar de ello, y por lo demás, el opúsculo sobre *Los principios de la realidad natural* no aporta más que sus rudimentos.

He aquí al menos el rudimento de la doctrina de las cuatro causas.

JEAN MADIRAN

DE PRINCIPIIS NATURAE

Los Principios
de la Realidad Natural

1.—Quoniam quoddam potest esse licet non sit, quoddam vero iam est, illud quod potest esse et non est, dicitur esse potentia; illud autem quod iam est, dicitur esse actu. Sed duplex est esse: scilicet esse essenziale, sive esse substantiale rei, ut hominem esse, et hoc est esse simpliciter. Est autem aliud esse accidentale, ut hominem esse album, et hoc est esse secundum quid.

Ad utrumque autem esse est aliquid in potentia. Aliquid enim est in potentia ut sit homo, ut sperma et sanguis menstruus; aliquid est in potentia ut sit album, ut homo. Et tam illud quod est in potentia ad esse substantiale, quam illud quod est in potentia ad esse accidentale, potest dici materia, sicut sperma hominis, et homo albedinis. Sed in hoc differunt: quia illud quod est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia ex qua; quod autem est in potentia ad esse accidentale, dicitur materia in qua.

2.—Item, proprie loquendo, illud quod est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia prima; quod autem

1.—Lo que puede existir pero no existe, o lo que ya existe pero no es lo que puede ser se llama **ser en potencia**; mas lo que existe se llama **ser en acto**.

Pero el ser es de dos clases: a saber, el ser esencial, o ser substancial de una cosa, como ser hombre, y este es el ser "simpliciter" o **considerado en sí mismo**. Mas hay el ser accidental, por ejemplo que un hombre sea blanco, y este es el ser "secundum quid" o **considerado bajo un aspecto particular**.

Estas dos clases de ser pueden serlo en potencia. Pero que exista un hombre está en potencia en los gametos masculino y femenino; hay algo en potencia de ser blanco, por ejemplo un hombre. Y tanto lo que está en potencia de un ser substancial, como lo que está en potencia de un ser accidental, puede decirse **materia**, como el gameto respecto al hombre y como el hombre respecto a la blancura. Pero difieren en que lo que está en potencia de un ser substancial es la materia "ex qua", **de la que** está hecho; mientras que lo que está en potencia de un ser accidental es la materia "in qua", **en la que** se actualiza.

2.—Igualmente, hablando con propiedad, lo que está en potencia de un ser substancial es la **materia primera**;

est in potentia ad esse accidentale, dicitur subiectum: subiectum enim dat esse accidenti, scilicet existendi, quia accidens non habet esse nisi per subiectum; unde dicitur quod accidentia sunt in subiecto, non autem dicitur quod forma substantialis sit in subiecto. Et secundum hoc differt materia a subiecto; quia subiectum est quod non habet esse ex eo quod aliquid ei advenit, sed quod est per se, et habet esse completum, ut homo non habet esse per albedinem. Sed materia dicitur quod habet esse ex eo quod sibi advenit, quia de se esse incompletum, immo nullum esse habet, ut dicit Commentator in secundo **De Anima**. Unde, simpliciter loquendo, forma dat esse materiae, accidens autem non dat esse subiecto, sed subiectum accidenti, licet aliquando ponatur unum pro alio scilicet materia pro subiecto, et e contrario.

3.—Sicut autem omne quod est in potentia potest dici materia, ita omne a quo habet aliquid esse, quodcumque esse sit illud, sive substantiale, sive accidentale, potest dici forma; sicut homo cum sit potentia albus, fit per albedinem actu albus, et sperma, cum sit potentia homo, fit actu homo per animam. Et quia forma facit esse in actu, ideo dicitur quod forma sit actus. Quod autem facit esse actu substantiale, dicitur forma substantialis, et quod facit actu esse accidentale, dicitur forma accidentalis.

y lo que está en potencia de un ser accidental es el sujeto; pues el sujeto da el ser al accidente, o sea, el existir, porque el accidente no tiene existencia sino por el sujeto; por lo cual se dice que los accidentes están en el sujeto, mientras que no se dice que la forma substancial esté en el sujeto. Y así la materia se distingue del sujeto: porque el ser del sujeto no proviene de algo que la sobrevenga, sino que el sujeto es por sí, tiene un ser completo, así como el hombre no tiene su ser por la blancura. Pero la materia recibe el ser de algo que le sobreviene, porque de suyo es un ser incompleto, y aun no tiene ninguna existencia, como dice el Comentarador de Aristóteles.¹ De aquí que sencillamente, la forma da el ser a la materia, mientras que el accidente no da el ser al sujeto sino que el sujeto se lo da al accidente, aunque a veces se las tome al uno por el otro, o sea, la materia por el sujeto, y a la inversa.

3.—Mas así como todo lo que está en potencia puede ser llamado materia, así todo aquello de lo que algo recibe el existir —lo mismo el existir como substancia que el existir como accidente— puede ser llamado forma; así como el hombre, que es blanco en potencia, por la blancura se vuelve blanco en acto, y como el esperma, que es hombre en potencia, viene a ser hombre en acto por el alma. Y porque la forma hace existir en acto, consiguientemente se dice que la forma es el acto. Y es forma substancial la que hace existir en acto a un ser substancial, y forma accidental la que hace existir en acto a un ser accidental.

¹ O sea, Averroes. Véase al final de este libro la Nota V.

4.—Et quia generatio est motus ad formam, duplici formae respondet duplex generatio: formae substantiali respondet generatio simpliciter; formae accidentali respondet generatio secundum quid. Quando enim introducitur forma substantialis, dicitur aliquid fieri simpliciter, sicut dicimus: homo fit, vel: homo generatur. Quando autem introducitur forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri simpliciter, sed fieri hoc; sicut quando homo fit albus, non dicimus simpliciter hominem fieri vel generari, sed fieri vel generari album.

Et huic duplici generationi opponitur duplex corruptio, scilicet simpliciter, et secundum quid. Generatio vero et corruptio simpliciter non sunt nisi in genere substantiae; generatio vero et corruptio secundum quid sunt in omnibus aliis generibus. Et quia generatio est quaedam mutatio de non esse vel de non ente ad esse vel ad ens, e contrario autem corruptio debet esse de esse vel ente ad non esse vel non ens, non ex quolibet non esse fit generatio, sed ex non ente quod est ens in potentia; sicut idolum ex cupro, quod est idolum in potentia, et non actu.

4.—Y como la producción de un ser es un movimiento hacia la forma, a las dos clases de formas corresponden dos especies de producción: a la forma substancial corresponde la producción propiamente dicha; a la forma accidental corresponde la producción bajo cierto respecto. Pues cuando se trata de una forma substancial, se dice que algo se produce propiamente hablando, como cuando decimos: se hace hombre, o: un hombre nace. Mas cuando se trata de una forma accidental, no se dice que algo se produzca propiamente hablando, sino que se vuelve de tal modo, como cuando un hombre se vuelve blanco, no decimos propiamente que se haga o nazca un hombre, sino que se vuelve o nace blanco.

Y estas dos clases de producción tienen por contrarias dos especies de desintegración: la desintegración substancial y la desintegración accidental. Pero la producción y la desintegración propiamente dichas no se dan sino en el género de la substancia: la producción y la desintegración accidentales se dan en todos los otros géneros.² Y como la producción es cierta mudanza del no ser o de no ser de cierta manera al ser o a esa cierta manera de ser, al contrario: la desintegración es a partir del ser o de tal manera de ser al no ser o al no ser de tal manera, pues la producción no parte de cualquier no ser, sino de un no ser que es ser en potencia: así como una estatua se produce a partir de un bloque que es una estatua en potencia pero no en acto.

² O sea, en las otras nueve categorías, que son los accidentes. Véase al final la Nota III sobre la substancia y los accidentes.

5.—Ad hoc ergo quod sit generatio, tria requiruntur: scilicet ens in potentia, quod est materia; et non esse actu, quod est privatio; et id per quod fit actu, quod est forma. Sicut quando ex cupro fit idolum, cuprum quod est in potentia ad formam idoli, est materia; hoc autem quod est infiguratum sive indispositum, est privatio; figura autem a qua dicitur idolum, est forma. Non autem forma substantialis quia cuprum ante adventum figurae habet esse actu, et eius esse non dependet ab illa figura; sed est forma accidentalis. Omnes enim formae artificiales sunt accidentales. Ars enim non operatur nisi circa id quod iam constitutum est in esse perfecto a natura.

II

6.—Sunt igitur tria principia naturae, scilicet materia et forma et privatio; quorum alterum, scilicet forma, est id propter quod fit generatio; alia duo sunt ex parte eius ex quo est generatio. Unde materia et privatio sunt idem subiecto, sed differunt ratione. Idem enim est aes et infiguratum ante adventum formae; sed ex alia ratione dicitur aes, et ex alia infiguratum. Unde privatio dicitur principium non per se, sed per accidens, quia scilicet coincidit cum materia; sicut dicimus quod est per accidens quod medicus aedificat: non enim ex eo

5.—Tres cosas se requieren para que haya producción: el ser en potencia, o sea, la materia; que no esté en acto, o sea, la privación; y aquello por lo que se es en acto, lo cual es la forma. Como cuando de un bloque se hace una estatua, el bloque que está en potencia respecto a la forma de la estatua es la materia; lo que es falta de figura o confuso es la privación; mas la figura por la que eso se llama estatua es la forma. Pero no es una forma substancial porque el bloque antes de recibir la figura tiene ser en acto, y su ser no dependa de dicha figura, sino que ésta es una forma accidental. En efecto: todas las formas producto de un arte [o técnica] son accidentales. Pues el arte [o técnica] no se ejerce sino sobre lo que ya está constituido como ser perfecto [o en acto] por la naturaleza.

II

6.—Son pues tres los principios de las cosas de la naturaleza, a saber: materia, forma y privación. La forma es aquello por lo que se realiza la producción. Los otros dos principios son aquello a partir de lo cual se produce algo. De donde la materia y la privación son una misma cosa en el sujeto, pero con una distinción de razón. En efecto, son una misma cosa el bronce y su falta de figura antes de que sobrevenga la forma; pero bajo un respecto se considera el bronce, y bajo otro respecto su falta de figura. Por lo cual se dice que la privación es un principio no por sí, sino **por accidente**, porque coincide con la materia. Así como decimos que sólo por accidente un médico construye una casa: no

quod medicus, sed ex eo quod domificator est, quod coincidit in medico in eodem subiecto.

Sed duplex est accidens: scilicet necessarium, quod non separatur a re, sicut risibile homini; et non necessarium, quod separatur, sicut album ab homine. Unde, licet privatio sit principium per accidens, non tamen sequitur quod non sit necessarium ad generationem, quia materia a privatione nunquam denudatur; in quantum enim est sub una forma, habet privationem alterius, et e contra, sicut in igne est privatio aëris, et in aëre est privatio ignis.

7.—Et sciendum, quod cum generatio sit ex non esse, non dicimus quod negatio sit principium, sed privatio, quia negatio non determinat sibi subiectum. Non videre enim potest dici etiam de non entibus, ut "chimaera non videt"; et iterum de entibus quae non sunt nata habere visum, sicut de lapidibus. Sed privatio non dicitur nisi de determinato subiecto, in quo scilicet natus est fieri habitus; sicut caecitas non dicitur nisi de his quae sunt nata videre. Et quia generatio non fit ex non ente simpliciter, sed ex non ente quod est in aliquo subiecto, et non in quolibet, sed in determinato (non enim ex quolibet non igne fit ignis, sed ex tali non igne, circa quem nata sit fieri forma ignis), ideo dicitur quod privatio est principium, et non negatio.

Sed in hoc differt ab aliis, quia alia sunt principia et in esse et in fieri. Ad hoc enim quod fiat idolum, oportet quod sit aes, et quod ulterius sit figura idoli; et iterum,

porque lo haga por ser médico, sino porque construye, lo que coincide en el médico en el mismo sujeto.

Pero hay dos clases de accidentes: el necesario, que no se separa de su sujeto, como la facultad de reír en el hombre; y el no necesario, que sí se separa, como el color blanco respecto del hombre. Por lo cual, aunque la privación es principio por accidente, no por eso se sigue que no sea necesaria para la producción, porque la materia jamás es liberada de toda privación, pues en la medida en que existe bajo determinada forma, está privada de otra, y a la inversa.

7.—Y al decir que la producción es a partir del no-ser, no decimos que la negación sea un principio, sino la privación, porque la negación no requiere un sujeto. El no ver, en efecto, puede decirse aun de lo que no existe, como, por ejemplo: "una quimera no ve", y también de los seres que no son hechos para tener vista, como las piedras. En cambio la privación no se puede atribuir sino a un sujeto determinado, al que ciertamente nace para tener una cualidad, así como la ceguera no se atribuye sino a los seres que son creados para ver. Y como la producción no se opera a partir del no-ser puro y simple, sino a partir del no-ser que hay en un sujeto y no en cualquiera, sino en uno determinado (pues no de cualquier materia no ígnea se produce el fuego, sino de determinada materia no inflamada, de la propensa a inflamarse), por eso se dice que la privación es principio, y no la negación.

Pero la privación se distingue de los otros principios en que los otros son principios tanto en el ser acabado como en el ser en vías de ser algo. En efecto, para fa-

quando est iam idolum, oportet haec duo esse. Sed privatio est principium in fieri et non in esse: quia dum fit idolum, oportet quod non sit idolum. Si enim esset, non fieret, quia quicquid fit non est, nisi in successivis, ut in tempore et motu. Sed ex quo iam idolum est, non est ibi privatio idoli, quia affirmatio et negatio non sunt simul, similiter nec privatio et habitus.

Item privatio est principium per accidens, ut supra est expositum; alia vero sunt principia per se.

8.—Ex dictis ergo patet quod materia differt a forma et a privatione secundum rationem.

Materia enim est id in quo intelligitur forma et privatio: sicut in cupro intelligitur forma et infiguratum. Quandoque tamen materia denominatur cum privatione, quandoque sine privatione: sicut aes, cum sit materia idoli, non importat privationem, quia ex hoc quod dico aes, non intelligitur indispositum sive infiguratum; sed farina, cum sit materia respectu panis, importat in se privationem formae panis, quia ex hoc quod dico "farina", significatur indispositio sive inordinatio opposita formae panis. Et quia in generatione materia sive subiectum permanet, privatio vero non, nec compositum

bricar un idolo es necesario que haya bronce y más adelante la configuración de la estatua; y a su vez, cuando ya existe la estatua, forzosamente permanecen esas dos cosas [el bronce y la figura]. Pero la privación es el principio del estar en vías de ser algo, mas no del ser acabado; porque mientras se está haciendo la estatua, es claro que todavía no hay estatua. Pues si ya la hubiese, no habría que hacerla, porque lo que se está haciendo, aún no es, sino en cuanto se hace sucesivamente, a través del tiempo y del movimiento. Pero existiendo ya la estatua, no hay allí privación de estatua, pues no pueden darse la afirmación y la negación al mismo tiempo, e igualmente la privación de una cualidad y su posesión.

Así es que la privación es principio por accidente, como ya dijimos; mas los otros principios son principios por sí mismos.

8.—De lo dicho resulta que la materia, según la razón, difiere de la forma y de la privación.

En efecto, la materia es aquello en que se echan de ver la forma y la privación: por ejemplo, en el bronce se notan la forma [de bronce] y la falta de figura. Pero la materia ora se denomina con privación, ora sin privación: por ejemplo el bronce, aunque sea materia de la estatua, de suyo no implica privación, pues cuando menciono el bronce, no se entiende [forzosamente] un objeto sin orden o sin figura; pero la harina, como es la materia del pan, implica de suyo la privación de la forma de pan, porque al decir "harina" se indica un estado opuesto a la forma del pan. Y como en la producción la materia o sujeto permanece, y no la priva-

ex materia et privatione, ideo materia quae non importat privationem, est permanens: quae autem importat, est transiens.

9.—Et est sciendum, quod quaedam materia habet compositionem formae: sicut aes, cum sit materia respectu idoli, ipsum tamen aes est compositum ex materia et forma; et ideo aes non dicitur materia prima, quia habet formam. Illa autem materia quae intelligitur sine qualibet forma et privatione, sed est subiecta formae et privationi, dicitur materia prima, propter hoc quod ante ipsam non est materia alia. Et haec etiam dicitur "hyle" (hoc est chaos vel confusio, graece).

Et quia omnis definitio et omnis cognitio est per formam, ideo materia prima non potest per se defini nec cognosci, sed per comparisonem ad formam; ut dicatur quod illud est materia prima, quod hoc modo se habet ad omnes formas et privationes sicut aes ad idolum et infiguratum. Et haec dicitur simpliciter prima.

Potest etiam aliquid dici materia prima respectu liquabilium. Non tamen est prima simpliciter, quia est compositum ex materia et forma, unde habet materiam priorem.

10.—Et sciendum est quod materia prima, et etiam forma, non generatur neque corrumpitur, quia omnis generatio est ex aliquo ad aliquid. Id autem ex quo est generatio, est materia; id autem ad quod est generatio,

ni el compuesto de materia y privación, consequentemente permanezca la materia que no implica privación, mas es transitoria la que implica una privación.

9.—Debe saberse que cualquier materia está compuesta con una forma: como el bronce, aunque sea materia con relación a una estatua, él mismo está compuesto de materia y forma; así es que no se dice que el bronce sea materia primera, porque tiene una forma. Mas la materia que se entiende sin forma ni privación, sino como pudiendo recibirlas, se llama **materia primera**, en el sentido de que no hay ninguna otra materia antes de ella. Y se le llama en griego "hyle", esto es, caos o confusión.

Y como toda definición y todo conocimiento de un objeto es por su forma, la materia primera no puede definirse ni conocerse sino con relación a la forma; de modo que se puede decir que la materia prima es lo que está respecto a todas las formas y privaciones tal como el bronce con relación a la estatua y a la privación de figura. Y esta es la materia primera absolutamente.

También puede decirse que algo es materia primera con relación a un cierto género, como el agua respecto a los licuables. Pero ésta no es absolutamente primera, porque ya está compuesta de materia y forma, por lo cual tiene una materia anterior.

10.—Y debe saberse que ni la materia primera ni la forma ni se producen ni se corrompen, porque toda producción es el paso de algo a algo. Mas el punto de partida de la producción es la materia; y el punto de

est forma. Si ergo materia et forma generarentur, materiae esset materia, et formae esset forma, et sic in infinitum. Unde generatio non est nisi compositi, proprie loquendo.

11.—Sciendum est etiam, quod materia prima dicitur una numero in omnibus. Sed unum numero dicitur duobus modis: scilicet quod habet unam formam determinatam in numero, sicut Socrates; et hoc modo materia prima non dicitur una numero, cum in se non habeat aliquam formam. Dicitur etiam aliquid unum numero, quia est sine dispositionibus quae faciunt differre secundum numerum; et hoc modo dicitur materia prima una numero, quia intelligitur sine omnibus dispositionibus quae faciunt differre numero, vel a quibus est differentia in numero.

12.—Sciendum etiam quod licet materia prima non habeat in sua ratione aliquam formam vel privationem, sicut in ratione aeris non est figuratum vel infiguratum; materia tamen nunquam denudatur a forma et privatione: quandoque enim est sub una forma, quandoque sub alia. Per se autem nunquam potest esse, quia cum in ratione sua non habeat aliquam formam, non potest esse in actu, cum esse actu non sit nisi a forma, sed est solum in potentia. Et ideo quicquid est in actu, non potest dici materia prima.

llegada de la producción es la forma. Y si la materia y la forma se produjeran, la materia lo sería de la materia y la forma lo sería de la forma, y así hasta el infinito. Por lo cual la producción no lo es sino del compuesto [de materia y forma], hablando con propiedad.

11.—Debe saberse también que la materia primera es numéricamente una. Pero ser "numéricamente uno" se entiende de dos maneras: porque posee una forma determinada numéricamente una, por ejemplo Sócrates; y en este sentido no se entiende que la materia primera sea una numéricamente, puesto que en sí no posee ninguna forma. Se dice también que algo es numéricamente uno porque no posee ninguna de las disposiciones que hacen diferir en cuanto al número: y en este sentido se dice que la materia primera es numéricamente una, porque es concebida sin ninguna de las características que hacen diferir en número, o por las cuales hay una multiplicidad numérica.

12.—Debe saberse también que aun cuando la materia primera no entraña ninguna forma ni privación (así como en la noción de bronce no está el tener figura o no tenerla), sin embargo, jamás se despoja la materia de toda forma y de toda privación; pues siempre existe bajo una u otra forma. Por sí sola nunca puede existir, porque la noción de materia no entraña ninguna forma: no puede existir en acto, pues el ser en acto no puede darse sino por la forma; así es que existe sólo en potencia. Y por lo mismo todo lo que existe en acto no se puede decir que sea materia primera.

13.—Ex dictis ergo patet tria esse principia naturae: scilicet materiam, formam et privationem. Sed non sunt haec sufficientia ad generationem.

Quod enim est in potentia, non potest se reducere ad actum: sicut cuprum quod est in potentia ad idolum, non facit se idolum, sed indiget operante, ad hoc quod forma idoli exeat de potentia in actum. Forma etiam non potest se extrahere de potentia in actum (et loquor de forma generati, quam dicimus esse terminum generationis); forma enim non est nisi in facto esse: quod autem operatur est in fieri, dum res fit. Oportet ergo praeter materiam et formam aliquid principium esse quod agat, et hoc dicitur causa efficiens, vel movens, vel agens, vel unde est principium motus.

14.—Et quia, ut dicit Aristoteles in secundo *Metaph.*, omne quod agit, non agit nisi intendendo aliquid, oportet esse aliud quantum, id scilicet quod intenditur ab operante: et hoc dicitur finis.

Et sciendum, quod licet omne agens tam naturale quem voluntarium intendat finem, non tamen sequitur quod omne agens cognoscat finem, vel deliberet de fine. Cognoscere autem finem est necessarium in his quorum actiones non sunt determinatae, sed se habent ad opposita, sicut sunt agentia voluntaria; et ideo oportet

13.—Por lo dicho es patente que son tres los principios de la realidad natural: a saber, la materia, la forma y la privación. Pero no bastan para que haya producción.

En efecto, lo que está en potencia no puede actualizarse a sí mismo: el cobre que está en potencia con relación a la estatua, no se hace a sí mismo estatua, sino que necesita de un agente que lleve la forma de la estatua de la potencia al acto. Mas la forma no puede por sí misma sacarse de la potencia al acto (y hablo de la forma del objeto producido, de la que es el punto de llegada de la producción); porque la forma no existe sino en el ser producido: lo que se produce está en vías de ser mientras se está produciendo el objeto. Se necesita, pues, además de la materia y de la forma, un principio activo del ser, y se le llama cause eficiente, o motor, o agente, por lo cual es el principio del movimiento.

14.—Y como, según dice Aristóteles en su segundo libro de *Metafísica*, todo lo que obra, no obra sino en atención a un objeto, se necesita por lo tanto un cuarto principio, aquello a lo que tiende el agente: y se llama fin.

Y debe saberse que aun cuando todo agente, natural o voluntario, tiende a un fin, no se sigue que todo agente conozca el fin o que delibere acerca de él. Pues el conocer el fin es algo necesario en aquellos cuyas acciones no son determinadas, sino que escogen entre cosas opuestas, y así son los agentes voluntarios; y por

tet quod cognoscent finem per quem suae actiones determinent. Sed in agentibus naturalibus sunt actiones determinatae: unde non est necessarium eligere ea quae sunt ad finem. Et ponit exemplum Avicenna de citharædo quem non oportet de qualibet percussione chordarum deliberare, cum percussiones sint determinatae apud ipsum; alioquin esset inter percussiones mora, quod esset absonum. Magis autem videtur de operante voluntarie quod deliberat, quam de agente naturali. Et ita patet per locum a maiori, quod si agens voluntarie, de quo magis videtur, non deliberat aliquando, ergo nec agens naturale. Ergo possibile est agens naturale sine deliberatione intendere finem: et hoc intendere nihil aliud est quam habere naturalem inclinationem ad aliquid.

Ex dictis patet, quod sunt quatuor causae: scilicet materialis, efficiens, formalis et finalis.

15.—Licet autem principium et causa dicantur convertibiliter, ut dicitur quarto *Metaph.*, tamen Aristoteles in lib. *Physic.*, ponit quatuor causas et tria principia. Causas enim accipit tam pro extrinsecis quam pro intrinsecis. Materia autem et forma dicuntur intrinsecae rei, eo quod sunt partes constituentes rem; efficiens autem et finalis dicuntur extrinsecae, quia sunt extra rem. Sed per principia accipit solum causas intrinsecas. Privatio autem non nominatur inter causas, quia est

lo mismo es indispensable que conozcan el fin por el cual determinen sus acciones. Pero en los agentes naturales las acciones son determinadas: por lo cual no tienen que elegir las que convienen a su fin. Y Avicena¹ pone el ejemplo del citarista, que no tiene necesidad de deliberar acerca de qué cuerdas tocará, porque en él mismo están determinadas las percusiones; pues de otra manera habría interrupciones entre las percusiones, lo cual sería malsonante. Pero es más perceptible la deliberación [o no deliberación] en el agente voluntario que en el agente natural. Y así es claro que si el agente voluntario, al que conocemos mejor, a veces no delibera, luego con mayor razón tampoco el agente natural. Luego es posible que el agente natural tienda sin deliberación a su fin: y tender a un fin no es otra cosa que tener una inclinación natural a algo.

De lo dicho resulta que hay cuatro causas: la material, la eficiente, la formal y la final.

15.—Aunque principio y causa sean dos palabras que se puedan usar la una por la otra, como se dice en el cuarto libro de la *Metafísica*, sin embargo, el mismo Aristóteles establece, en su libro de *Física*, que hay cuatro causas y tres principios. Por causas entiende él tanto las extrínsecas como las intrínsecas. La materia y la forma son las causas intrínsecas de la cosa [producida] porque son sus partes constitutivas; pero las causas eficiente y final se llaman causas extrínsecas, porque son exteriores a la cosa [producida]. Ahora bien, por principios entiende Aristóteles únicamente las causas intrínsecas. La privación no la considera él entre

¹ Sobre Avicena véase al final del volumen la Nota IV sobre la causa eficiente.

principium per accidens, ut dictum est. Et cum dicimus quatuor esse causas, intelligimus de causis per se, ad quas tamen omnes causae per accidens reducuntur, quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se.

16.—Sed licet Aristoteles ponat principia pro causis intrinsicis in primo *Physic.*, tamen, ut dicitur undecimo *Metaph.*, principium proprie dicitur de causis extrinsecis, elementum vero de causis quae sunt partes rei, scilicet de causis intrinsicis, causa vero de utrisque. Tamen aliquando ponitur unum pro alio.

Omnis enim causa potest dici principium, et omne principium causa. Sed tamen causa videtur addere supra principium communiter dictum, quia id quod est principium, sive ex eo consequatur esse posterioris sive non, potest dici principium, sicut faber dicitur principium cultelli, quia ex eius operatione est esse cultelli. Sed quando aliquid movetur de albedine in nigredinem, dicitur quod albedo est principium illius motus; et universaliter omne id a quo incipit motus dicitur principium; tamen albedo non est id ex cuius esse consequitur esse posterioris, scilicet nigredinis. Sed causa solum dicitur de illo principio ex quo consequitur esse posterioris; unde dicitur quod causa est id ex cuius esse consequitur aliud. Et ideo illud principium a quo incipit

las causas, porque es un principio por accidente, como ya dijimos. Y cuando decimos que hay cuatro causas, hablamos de causas por sí, a las que se reducen todas las causas por accidente, porque todo lo que es por accidente se reduce a lo que es por sí.

16.—Pero aunque Aristóteles, en su primer libro de Física, considere como principios las [soles] causas intrínsecas, sin embargo, en su decimoprimer libro de Metafísica llama con propiedad "principios" a las causas extrínsecas; y "elementos" a las causas que son partes constitutivas de la cosa, esto es, las causas intrínsecas; y así llama "causas" a unos y otros [a principios y elementos]. Pero a veces sucede que se toma el uno por el otro.

En efecto, toda causa se puede llamar principio, y todo principio se puede llamar causa. Sin embargo, la palabra causa parece usarse mejor que la palabra "principio" tomada en su acepción común, porque lo que es principio, se siga o no de él un ser posterior, puede llamarse principio, así como se dice que el cuchillero es principio del cuchillo, puesto que el cuchillo existe por obra del cuchillero. Pero cuando un objeto pasa de blanco a negro, se dice que el color blanco es el principio de ese cambio, y de manera general todo punto de partida de un movimiento [o cambio] se llama principio; pero la blancura no es aquello de cuyo ser resulta el estado posterior, o sea, el color negro. El principio llamado causa es solamente aquel del que procede el estado posterior; por lo cual se dice que causa es aquello de cuyo ser procede algo. Y por eso el principio que es el punto de partida del movimiento no puede lla-

motus, non potest dici per se causa, etsi dicatur principium; et propter hoc privatio ponitur inter principia, et non inter causas, quia privatio est id a quo incipit generatio. Sed potest dici etiam causa per accidens, inquantum coincidit cum materia, sicut supra dictum est.

17.—Elementum autem non proprie dicitur nisi de causis ex quibus est compositio rei, quae proprie sunt materiales. Et iterum non de qualibet causa materiali, sed de illa ex qua est prima compositio: sicut non dicimus quod membra sunt elementa hominis, quia membra etiam componuntur ex aliis; sed dicimus quod terra et aqua sunt elementa, quia non componuntur ex aliis corporibus, sed ex ipsis est prima compositio corporum naturalium. Unde Aristoteles in quinto **Metaph.** dicit quod "elementum est ex quo componitur res primo, et est in ea, et non dividitur secundum formam".

Expositio **primae** particulae, scilicet "Id ex quo componitur res primo", patet per antedicta.

Secunda particula, scilicet "Et est in ea", ponitur a differentiam illius materiae quae ex toto corrumpitur per generationem: sicut panis est materia sanguinis, sed non generatur sanguis nisi corrumpatur panis; unde

marse por sí causa, aunque se le llame principio. Por esta razón la privación se considera entre los principios, y no entre las causas, porque la privación no es sino el punto de partida de la producción. Sin embargo, se le puede llamar también causa por accidente, en cuanto coincide con la materia, como ya se dijo.

17.—Mas en sentido propio "elemento" se dice solamente de las causas que entran en la composición del objeto [producido], las cuales son propiamente causas materiales. Pero no se trata de cualesquiera causas materiales, sino de aquellas de las que resulta la primera composición [del objeto]; y así no decimos que los miembros sean elementos del hombre, porque esos miembros a su vez están compuestos de otros elementos; sino que decimos que la tierra y el agua son elementos, porque [según parece] no se componen de otros cuerpos, sino que de ellos parte la primera composición de los cuerpos naturales. Por lo cual Aristoteles, en el V libro de la *Metafísica*, dice que "elemento es aquello de lo que se compone una cosa primeramente, y está en ella, y no se divide en cuanto a la forma [en otras especies]".

La explicación de lo primero: "aquello de lo que se compone una cosa primeramente", es evidente por lo ya dicho.

Lo segundo, o sea, "y está en ella", se dice para distinguir el elemento respecto de la materia que está completamente desintegrada por [servir a] la producción [de un objeto]; así como el pan es la materia de la sangre, pero no se produce la sangre sino por la desintegración del pan; por lo cual el pan no perma-

panis non remanet in sanguine: unde non potest dici panis elementum sanguinis. Sed elementa oportet aliquo modo manere, cum non omnino corrumpantur, ut dicitur in libro *De Gener.*

Tertia particula, scilicet "Et non dividitur secundum formam", idest speciem, ponitur ad differentiam eorum quae habent partes diversas in forma, idest in specie, sicut manus, cuius partes sunt caro et ossa, quae differunt secundum speciem. Sed elementum non dividitur in partes diversas secundum speciem, sicut aqua, cuius quaelibet pars est aqua. Non enim oportet ad esse elementi ut non dividatur per quantitatem, sed sufficit si non dividatur secundum formam: et si etiam nullo modo dividatur, dicitur elementum, sicut litterae sunt elementa dictionum.

Patet ergo ex dictis quod principium aliquo modo est plus quam causa: et causa plus quam elementum. Et hoc est quod dicit Commentator in quinto *Metaph.*

IV

18.—Viso autem quod sunt quatuor genera causarum, sciendum est quod non est impossibile quod idem habeat plures causas: ut idolum cuius causa est cuprum et artifex, sed artifex ut efficiens, cuprum autem ut ma-

nere [en cuanto tal] en la sangre; por lo cual no se puede decir que el pan sea un elemento de la sangre. Se necesita por lo tanto que los elementos permanezcan de algún otro modo, sin desintegrarse enteramente, como se dice en el libro *De Gener.*

Lo tercero, o sea, "y no se divide en cuanto a la forma", esto es, en cuanto a la especie, se dice para distinguir los objetos compuestos de partes que son diversas por su forma, esto es, por su especie, como la mano, cuyas partes son carne y huesos, que difieren según la especie. Pero un elemento es indivisible en partes de especies diferentes: como el agua, que [según parece] en cualquiera de sus partes es agua. Poco importa que un elemento sea o no indivisible según la cantidad, pues basta que no pueda ser descompuesto según la forma [o sea en especies diferentes]. Y si no puede ser dividido de ninguna manera se dice también que es un elemento, así como las letras del alfabeto son los elementos de las palabras.

Así es que de todo lo dicho resulta que el principio es de algún modo más que la causa, y la causa más que el elemento. Y esto es lo que dice Averroes comentando el V libro de *Metafísica*.

IV

18.—Mas habiendo visto que hay cuatro clases de causas, debemos saber que no es imposible que una misma cosa tenga varias causas: por ejemplo, la estatua, cuya causa son el bronce y el escultor: el escultor como causa eficiente, y el bronce como causa material.

teria. Nec est impossibile ut idem sit causa contrariorum: sicut gubernator est causa salutis navis et submersionis, sed huius per suam absentiam, illius per suam praesentiam, ut dicit Philosophus secundo *Physic.*

19.—Sciendum est etiam quod non est impossibile ut aliquid idem sit causa et causatum respectu eiusdem, sed diversimode: ut ambulatio est aliquando causa sanitatis ut efficiens, sed sanitas est causa deambulationis ut finis: deambulatio enim est aliquando causa sanitatis, et propter sanitatem. Et etiam corpus est materia animae, anima vero forma corporis.

Efficiens enim dicitur causa respectu finis, cum finis non sit in actu nisi per operationem agentis: sed finis dicitur causa efficientis, cum efficiens non operetur nisi per intentionem finis. Unde efficiens est causa illius quod est finis: ut puta deambulatio, ut sit sanitas; non tamen facit finem esse finem, et ideo non est causa causalitatis finis, idest non facit finem esse causam finalem: sicut medicus facit sanitatem esse in actu, non tamen facit quod sanitas sit finis.

Finis etiam non est causa illius quod est efficiens, sed est causa ut efficiens sit efficiens: sanitas enim non facit medicum esse medicum (et dico de sanitate quae fit operante medico), sed facit quod medicus sit efficiens. Unde finis est causa causalitatis efficientis, quia facit

Ni tampoco es imposible que una misma causa lo sea de efectos contrarios: por ejemplo, el piloto es causa de la salvación de la nave y de su hundimiento: de éste por su ausencia; de aquélla por su presencia, como dice el filósofo en el II libro de la Física.

19.—Debemos saber que tampoco es imposible que una misma cosa sea causa y efecto respecto de lo mismo, pero de modo diferente: así como el pasear a veces es causa eficiente de la salud, pero la salud es causa del paseo como fin: pues el paseo es a veces causa de la salud, y en vista de la salud. Y asimismo el cuerpo es materia del alma, mas el alma es la forma del cuerpo.

La causa eficiente es causa con relación al fin, porque el fin no existiría en acto si no fuese por la operación del agente; pero se dice que el fin es causa de la causa eficiente, porque la causa eficiente no opera sino para alcanzar el fin. Por lo cual la causa eficiente es causa de aquello que constituye el fin: por ejemplo, el paseo es causa de la salud. Sin embargo, la causa eficiente no hace que el fin sea el fin, y por eso no es causa de la causalidad del fin, o sea, no hace que el fin sea la causa final: así como el médico hace que la salud exista en acto, pero no hace que la salud sea una causa final.

Pero el fin no es la causa de aquello que es causa eficiente, sino que es causa de la eficiencia de la causa eficiente: en efecto, la salud no hace que el médico sea médico [hablo de la salud que resulta de la acción del médico], sino que es la razón por la que el médico obra. Por lo cual el fin es la causa de la causalidad eficiente, porque se le debe la eficiencia de la cau-

efficiens esse eficiens; et similiter facit materiam esse materiam, et formam esse formam, cum materia non suscipiat formam nisi propter finem, et formam non perficiat materiam nisi per finem. Unde dicitur quod finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis.

Materia etiam dicitur causa formae, inquantum forma non est nisi in materia; et similiter forma est causa materiae, inquantum materia non habet esse in actu nisi per formam. Materia enim et forma dicuntur relative ad invicem, ut dicitur in secundo **Physicorum**. Dicuntur etiam relative ad compositum sicut pars ad totum, et sicut simplex ad compositum; et similiter compositum dicitur ad partes.

20.—Sed quia omnis causa, inquantum est causa, est naturaliter prior suo causato, sciendum est quod prius dicitur duobus modis, ut dicit Aristoteles in decimasexto **De animal**; per quorum diversitatem potest dici aliquid prius et posterius respectu eiusdem, et causa et causatum.

Dicitur enim aliquid prius altero generatione et tempore, et iterum substantia et complemento. Cum enim operatio naturae procedat ab imperfecto ad perfectum, et ab incompleto ad completum, imperfectum est prius perfecto, scilicet generatione et tempore, sed perfectum est prius imperfecto substantia: sicut potest dici quod vir est ante puerum secundum substantiam et

sa eficiente; y de la misma manera hace que la materia sea materia, y que la forma sea forma, puesto que la materia no recibe la forma sino por el fin, y la forma no perfecciona a la materia sino por el fin. Por lo cual se dice que el fin es la causa de las causas, porque es la causa de la causalidad en todas las causas.

Se dice que la materia es causa de la forma, por cuanto la forma no existe sino en una materia; y de manera semejante la forma es causa de la materia, por cuanto la materia no tiene existencia en acto sino por la forma. La materia y la forma son relativas la una a la otra, como dice Aristoteles en el segundo libro de la Física. Son también con relación al compuesto lo que la parte con relación al todo, y lo que lo simple con relación al compuesto; y lo que el compuesto con relación a las partes.

20.—Pero como toda causa, en cuanto es causa, naturalmente es anterior a su efecto, debemos saber que la anterioridad se entiende de dos maneras, como dice Aristoteles en el XVI libro **De Animal**; y por esa diversidad se puede decir que algo es anterior y posterior respecto de lo mismo, y a la vez causa y efecto.

En efecto, se dice que algo es primero que otro, ora en el orden de la producción y del tiempo, ora en el orden de la substancia y de lo que la completa. Como la acción de la naturaleza procede de lo imperfecto a lo perfecto, de lo incompleto a lo completo, lo imperfecto es primero que lo perfecto en el orden de la producción y del tiempo; pero lo perfecto es anterior a lo imperfecto en el orden de la substancia; y así se puede decir que el varón es anterior al niño en el or-

complementum, sed puer est ante virum generatione et tempore.

Sed licet in rebus generabilibus imperfectum sit prius perfecto, et potentia actu, considerando quod in uno et eodem prius est imperfectum quam perfectum, et potentia quam actus, simpliciter tamen loquendo, oportet actum et perfectum prius esse: quia quod reducit potentiam ad actum, actu est, et quod perficit imperfectum, perfectum est.

Materia quidem est prior forma generatione et tempore: prius est enim id cui aliquid advenit, quam id quod advenit. Sed forma est prior materia substantia et complemento, quia materia non habet esse completum nisi per formam. Similiter etiam efficiens est prius fine generatione et tempore, cum ab efficiente fiat motus ad finem; sed finis est prior efficiente in quantum est efficiens, substantia et complemento, cum actio efficientis non compleatur nisi per finem. Ergo istae duae causae, scilicet materialis et efficiens, sunt prius per viam generationis; sed forma et finis sunt prius per viam perfectionis.

21.—Et notandum quod **duplex** est necessitas: absoluta et conditionalis.

den de la substancia y de lo que la completa, pero que el niño es anterior al varón en el orden de la producción y del tiempo.

Aun cuando en las cosas producidas lo imperfecto sea anterior a lo perfecto, y la potencia anterior al acto, si se considera que en un solo y mismo ser lo imperfecto precede a lo perfecto, y la potencia precede al acto, sin embargo, hablando conforme al orden de las cosas en sí mismas, es necesario que el acto y lo perfecto sean anteriores: porque lo que lleva la potencia al acto es un ser en acto, y lo que perfecciona lo imperfecto es un ser perfecto.

La materia es anterior a la forma en el orden de la producción y del tiempo: en efecto, aquello de lo cual viene a ser una cosa es anterior a lo que llega a ser. Pero la forma es anterior a la materia en el orden de la substancia y de lo que la completa, porque solamente por la forma tiene la materia una existencia completa. Y de manera semejante la causa eficiente es anterior al fin en el orden de la producción y del tiempo, por proceder de la causa eficiente el movimiento hacia el fin; pero el fin es anterior a la causa eficiente en cuanto eficiente, en el orden de la substancia y de lo que la completa, puesto que la acción de la causa eficiente no existe completamente sino por el fin. Luego estas dos causas, o sea, la causa material y la causa eficiente, son anteriores en el proceso de la generación; pero la causa formal y la causa final son anteriores según los grados de la perfección.

21.—Y debemos notar que hay dos clases de necesidad: la absoluta y la condicional.

Necessitas quidem **absoluta** est quae procedit a causis prioribus in viam generationis, quae sunt materia et efficiens: sicut necessitas mortis quae provenit ex materia et dispositione contrariorum componentium; et haec dicitur absoluta quia non habet impedimentum. Dicitur etiam necessitas materiae.

Necessitas autem **conditionalis** procedit a causis posterioribus in generatione, scilicet forma et fine: sicut dicimus quod necessarium est esse conceptionem, si debeat generari homo; et ista dicitur conditionalis, quia hanc mulierem concipere non est necessarium simpliciter, sed sub conditione, scilicet si debeat generari homo. Et haec dicitur necessitas finis.

22.—Et notandum quod tres causae possunt incidere in unum, scilicet forma, finis, et efficiens: sicut patet in generatione ignis. Ignis enim generat ignem, ergo ignis est causa efficiens in quantum generat; et iterum ignis est causa formalis, in quantum facit esse actu quod prius erat in potentia; et iterum finis est, in quantum terminatur ad ipsum operationes agentis, et in quantum est intentus ab agente.

Sed **duplex** est finis, scilicet generationis, et rei generatae: sicut patet in generatione cultelli. Forma enim cultelli est finis **generationis**; sed incidere, quod est operatio ipsius cultelli, est finis **generati**, scilicet cultelli.

La necesidad absoluta es lo que proviene de causas anteriores en el orden de la producción, las cuales son la material y la eficiente: por ejemplo, la necesidad de la muerte, que proviene de la materia y de que somos un compuesto de contrarios; y esta necesidad se llama absoluta porque no puede ser impedida. También se llama necesidad material.

Mas la necesidad condicional proviene de causas posteriores en el orden de la producción, a saber, la formal y la final. Por ejemplo, decimos que es necesario que haya concepción para que sea engendrado un hombre. Y esta necesidad se llama condicional, porque en sí no es necesario que toda mujer conciba, sino bajo condición, esto es, si tiene que ser engendrado un hombre. Y esta necesidad se llama necesidad en función del fin.

22.—Y debemos notar que tres causas pueden no hacer más que una: la causa formal, la causa final y la causa eficiente: esto es patente en la propegación del fuego. En efecto, el fuego produce fuego, por lo cual el fuego es causa eficiente por cuanto lo produce; y a la vez el fuego es causa formal, por cuanto hace que esté en acto lo que primeramente estaba en potencia; y también es causa final, por cuanto es el término de las acciones del agente y en cuanto es el objeto de las mismas.

Pero hay dos clases de fin: el fin de la producción y la cosa misma que se produce: lo cual es patente en la producción del cuchillo. En efecto, la forma del cuchillo es el fin de la producción; pero el cortar, lo cual es la acción del propio cuchillo, es el fin del producto, o

Finis autem generationis coincidit cum duabus dictis causis aliquando, scilicet quando fit generatio a simili in specie, sicut homo generat hominem, et oliva olivam: quod non potest intelligi de fine rei generatae.

Sciendum tamen quod finis incidit cum forma in idem numero, quia est idem numero quod est forma generati et finis generationis. Sed cum efficiente non incidit in idem numero, sed in idem specie. Impossibile est enim ut faciens et factum sint idem numero, sed possunt esse idem specie; unde quando homo generat hominem, homo generans et generatus sunt in numero diversi, sed idem specie.

Materia autem non coincidit cum aliis, quia materia, ex eo quod est ens in potentia, habet rationem imperfecti, sed aliae causae cum sint actu, habent rationem perfecti; perfectum autem et imperfectum non coincidunt in idem.

V

23.—Viso ergo quod quatuor sunt causae, scilicet efficiens, formalis, materialis et finalis, sciendum est quod qualibet ipsarum causarum dicitur multis modis.

sea, del cuchillo. Mas [de esos dos fines] el que es el objeto de la producción puede a veces coincidir con las dos mencionadas causas [la eficiente y la formal]: cuando la producción se efectúa por un ser de la misma especie [que el ser producido], como cuando un hombre engendra a otro hombre, o una oliva engendra otra oliva: lo cual no puede decirse del fin del ser producido [pues no puede coincidir con las causas eficiente y formal].

Pero debemos entender que el fin y la forma no hacen más que una causa porque son una sola y misma cosa la forma del objeto producido y el fin de la producción. Pero la causa eficiente no viene a ser una sola y misma cosa [con la forma y el fin]: pertenece solamente a la misma especie. Pues es imposible que el productor y lo producido sean un solo y mismo individuo, aunque pueden ser de la misma especie; por lo cual cuando un hombre engendra a otro hombre, el que engendra y el engendrado son numéricamente dos, pero lo mismo en cuanto a la especie.

Pero la materia no se identifica con las otras [tres] causas, porque siendo un ser en potencia, debe ser considerada como imperfecta, y como las otras causas están en acto deben ser consideradas como perfectas: y lo perfecto y lo imperfecto no vienen a ser lo mismo.

V

23.—Habiendo visto que son cuatro las causas, a saber, eficiente, formal, material y final, es de saberse que cada una de ellas puede entenderse de diversas maneras.

Dicitur enim aliquid causa *per prius*, aliquid causa *per posterius*, sicut dicimus quod ars et medicus sunt causa sanitatis: sed ars est causa *per prius*, et medicus *per posterius*; et similiter in causa formali, et in aliis causis. Et nota quod semper debemus ducere quaestionem ad causam primam, ut si quaeratur: Quare iste est sanus? respondendum est: quia medicus sanavit eum; et iterum, Quare medicus sanavit eum?, propter artem sanandi quam habet.

24.—Sciendum est etiam quod idem est dictu causa *propinqua* quod causa *posterior*, et causa remota quod causa *prior*. Unde istae duae divisiones causarum: aliqua *per prius*, aliqua *per posterius*; et causarum aliqua *propinqua*, aliqua *remota*, idem significant.

Hoc autem observandum est, quod semper illud quod universalius est, causa remota dicitur, quod autem specialius, causa *propinqua*: sicut dicimus quod forma hominis *propinqua* est sua definitio, scilicet animal rationale, sed animal est magis remotum, et iterum substantia remotior. Omnia enim superiora sunt formae inferiorum. Et similiter materia idoli *propinqua* est cuprum, sed remota est metallum, et ideo remotior corpus.

25.—Item causarum alia est causa *per se*, alia *per accidens*. Causa *per se* dicitur quae est causa alicuius rei in quantum huiusmodi, sicut aedificator est causa domus, et lignum materia scamni. Causa *per accidens* dicitur ille quae accidit causae *per se*, sicut dicimus quod

En efecto, una causa puede ser *anterior* o *posterior*. Se dice, por ejemplo, que el arte médico y el médico son causa de la salud; pero el arte médico es causa anterior, y el médico es causa posterior; y lo mismo ocurre con la causa formal y con las otras causas. Y es claro que siempre debemos llevar la cuestión a la causa primera, de modo que si se pregunta: ¿por qué este hombre está curado?, se debe responder: porque el médico lo alivió; y de nuevo: ¿por qué lo curó el médico? Porque posee el arte de curar.

24.—Debemos saber también que la causa posterior es lo mismo que causa *próxima*, y causa anterior es lo mismo que causa *remota*. Las dos divisiones de las causas: por anterioridad y posterioridad; y causa *próxima* y causa *remota*: significan lo mismo.

Es de observar que siempre lo que es más universal es causa remota, y lo más particular es causa *próxima*. Y así decimos que la forma *próxima* del hombre es su definición, esto es, animal racional. Pero lo animal es más remoto, y todavía más remoto [la forma general de] substancia. Lo superior es siempre la forma de los inferiores. Y asimismo la materia *próxima* de la estatua es el cobre, pero la más remota es el mineral, y la todavía más remota es el cuerpo sólido.

25.—Unas causas lo son *por sí*, y otras *por accidente*. La causa *por sí* es causa de un efecto en cuanto tal, así como el constructor es causa de la casa, y la madera lo es del escabel. La causa *por accidente* es un accidente de la causa *por sí*: como cuando decimos

grammaticus aedificat. Grammaticus enim dicitur causa aedificans per accidens, non enim in quantum grammaticus, sed in quantum accidit aedificatori quod sit grammaticus. Et similiter est in aliis causis.

26.—Item causarum quaedam est **simplex**, quaedam **composita**. Simplex causa quando solum dicitur causa illud quod per se est causa, vel solum id quod per accidens est: ut si dicamus aedificatorem esse causam domus, et similiter si dicamus medicum esse causam domus. Composita autem causa est quando utraque dicitur causa, ut si dicamus: aedificator medicus est causa domus.

Potest etiam dici causa simplex, secundum quod exponit Avicenna, illud quod sine adiunctione alterius est causa, sicut cuprum est causa idoli sine adiunctione alterius materiae: ex cupro enim fit idolum; et sicut dicitur quod medicus facit sanitatem, vel quod ignis calefacit. Composita autem causa est, quando oportet plura advenire ad hoc quod sit causa: sicut unus homo non est causa motus navis, sed multi; et sicut unus lapis non est materia domus, sed multi.

27.—Item causarum quaedam est **actu**, quaedam **potentia**. Causa in actu est quae actu causat rem, ut aedificator dum aedificat, vel cuprum cum ex eo fit idolum. Causa in potentia est quae licet non causet rem in actu, potest tamen causare: sicut aedificator, non quod aedificet, sed quia potest aedificare, et cuprum dum non est idolum.

que un gramático construye. En efecto, el gramático es la causa que edifica por accidente, pues no lo es como gramático, sino en cuanto el constructor es por accidente gramático. Y así en cuanto a las otras causas.

26.—Unas causas son simples y otras son compuestas. La causa simple es la causa sólo por sí, o la causa por accidente tomada aisladamente: como cuando decimos que el constructor es causa de la casa, y también que el médico es la causa de la casa. Es causa compuesta la causa que lo es de los dos modos, como cuando decimos que el médico constructor es causa de la casa.

Según Avicena, es causa simple la que es causa sin el concurso de otra, así como el bronce es causa de la estatua sin el concurso de otra materia, pues la estatua se hace de bronce; y así se dice que el médico es causa de la salud, o que el fuego calienta. Mas la causa es compuesta cuando se requiere el concurso de varias para que haya causa; así como un solo hombre no es causa del movimiento de un navío, sino muchos; y como una sola piedra no es la causa material de una casa, sino muchas piedras.

27.—Unas causas son en acto y otras en potencia. La causa en acto es la que está produciendo su efecto como el constructor mientras construye, o el bronce de que se hace la estatua. La causa en potencia es la que, aunque no esté causando ningún efecto, sin embargo, puede producirlo: como el constructor, no porque esté construyendo sino porque puede construir, y el bronce que aún no es estatua.

Et sciendum quod loquendo de causis in actu, necessarium est causam et causatum simul esse, ita quod si unum sit, et alterum. Si enim sit aedificator in actu, oportet quod aedificat; et si sit aedificatio in actu, oportet quod sit aedificator in actu. Sed hoc non est necessarium in causis quae solum sunt in potentia.

Sciendum est autem quod causa universalis comparatur causato universali, et causa singularis comparatur causato singulari: sicut dicimus quod aedificator est causa domus, et hic aedificator huius domus.

VI

28.—Sciendum est etiam quod loquendo de principiis intrinsicis, scilicet materia et forma, secundum convenientiam et differentiam principiatorum, et convenientiam et differentiam principiorum: **quaedam** sunt idem numero, ut Socrates et hic homo demonstrato Socrate; **quaedam** sunt diversa numero et idem specie, sicut Socrates et Plato, qui, licet differant numero, conveniunt tamen in specie humana; **quaedam** vero differunt in specie, sed sunt idem genere, sicut homo et asinus conveniunt in genere animalis; **quaedam** vero sunt diversa in genere, sed sunt idem solum secundum analogiam, sicut substantia et quantitas, quae non conveniunt in aliquo genere, sed conveniunt solum secundum analogiam: conveniunt enim solum in eo quod est ens. Ens

Y debe saberse que hablando de causas en acto, es necesario que la causa y el efecto lo sean al mismo tiempo, de modo que si existe uno de los dos existe el otro. En efecto, si existe el constructor en acto, es forzoso que esté construyendo; y para que exista la construcción en acto, es forzoso que exista el constructor en acto. Pero esto no es necesario en cuanto a las causas que sólo existen en potencia.

Mas debe saberse que una causa [en sentido] general corresponde a un efecto tomado en sentido general, y la causa [tomada en sentido] particular corresponde a un efecto particular; como cuando decimos que el constructor es causa de la casa, y este arquitecto lo es de esta casa.

VI

28.—Hablando de principios intrínsecos, o sea, de materia y forma, debe saberse, en lo que concierne a su identidad y su distinción y a las de sus efectos, que algunos son idénticos en número: Sócrates y este hombre al que se designa como Sócrates; algunos otros son numéricamente diversos e idénticos por la especie, como Sócrates y Platón, que aunque son dos individuos, concurren en la humana especie. Algunos difieren por la especie y son idénticos por el género, como el hombre y el asno pertenecen al género animal. Otros, en fin, son diversos por el género, y son idénticos sólo por analogía, como la substancia y la cantidad, que no pertenecen a un mismo género y cuyas nociones no tienen unidad sino por analogía: no tienen en común

autem non est genus, quia non praedicatur univoce, sed analogice.

29.—Et ad huius intelligentiam sciendum est, quod tripliciter aliquid praedicatur de pluribus: scilicet univoce, aequivoce et analogice.

Univoce quidem praedicatur aliquid secundum idem nomen et secundum eandem rationem, idest definitionem, sicut animal praedicatur de homine et asino. Utrumque enim dicitur animal, et uterque est substantia animata sensibilis, quod est definitio animalis.

Aequivoce praedicatur, quod praedicatur de aliquibus secundum idem nomen, et secundum diversam rationem: sicut canis dicitur de latrabili et de sidere caelesti, qui conveniunt in nomine, et non in definitione neque significatione: id enim quod significatur per nomen, est definitio, sicut dicitur in quarto **Metaph.**

Analogice dicitur praedicari, quod praedicatur de pluribus quorum rationes et definitiones sunt diversae, sed attribuuntur uni alicui eadem: sicut sanum dicitur de corpore animalis et de urina et potionem, sed non ex toto idem significat in omnibus tribus. Dicitur enim de urina ut de signo sanitatis, de corpore ut de subiecto, de potionem ut de causa; sed tamen omnes istae rationes attribuuntur uni fini, scilicet sanitati.

más que el ser.¹ Ahora bien, el ser no es un género, porque se dice [de los diversos seres] no de una manera unívoca, sino de una manera análoga.

29.—Y para comprenderlo debe saberse que hay tres maneras de aplicar algo a muchos seres: en sentido unívoco, en sentido equívoco y en sentido análogo.

De manera **unívoca** se aplica una denominación empleando una sola y misma palabra y según una sola y misma significación, o sea, definición, así como "animal" se aplica al hombre y al asno. A uno y a otro se les llama animal, y uno y otro son una substancia animada sensible, lo cual es la definición del animal.

La denominación **equivoca** aplica a seres diversos un mismo nombre pero con sentidos diferentes; así como "can" se aplica al animal que ladra y a la constelación celeste, que tienen el mismo nombre, sin tener la misma definición ni la misma significación, porque la significación de un nombre es su definición, como dice Aristóteles en su IV libro de la *Metafísica*.

Se dice que se aplica análogicamente lo que se dice de varios seres que difieren por su naturaleza y su definición, pero considerados bajo una relación que les es común. Por ejemplo, la palabra "sano" se dice de un cuerpo con vida, así como de la orina y de una poción, pero no significa exactamente lo mismo en los tres casos. En efecto, la palabra "sano" se dice de la orina por verse en ella una señal de salud; del cuerpo vivo, en cuanto sujeto [de la salud]; de la poción, en cuanto causa. Sin embargo, todos estos sentidos se refieren a un solo y mismo fin, la salud.

¹ Véase, al final de este libro, la Nota III sobre la substancia y los accidentes.

30.—Aliquando enim ea quae conveniunt secundum analogiam, id est in proportione vel comparationem vel convenientiam, attribuuntur uni fini, sicut patuit in praedicto exemplo sanitatis; aliquando uni agenti, sicut medicus dicitur et de eo qui operatur per artem et de eo qui operatur sine arte, ut vetula, et etiam de instrumentis, sed per attributionem ad unum agens, quod est medicina; aliquando autem per attributionem ad unum subiectum, ut ens dicitur de substantia, quantitate, qualitate, et aliis praedicamentis. Non enim ex toto est eadem ratio qua substantia est ens, et qualitas, et omnia alia, sed omnia dicuntur ens ex eo quod attribuuntur substantiae, quae est aliorum subiectum. Et ideo ens dicitur per prius de substantia, et per posterius de aliis. Et ideo ens non est genus substantiae et quantitatis aliorum praedicamentorum, quia nullum genus praedicatur secundum prius et posterius de suis speciebus, sed ens praedicatur analogice.

Et hoc est quod dicimus quod substantia et quantitas differunt genere, sed sunt idem secundum analogiam.

31.—Eorum ergo quae sunt idem numero, etiam forma et materia sunt idem numero, sicut Tullii et Ciceronis. Eorum autem quae sunt idem specie diversa quae numero, materia et forma non sunt eadem numero, sed specie, sicut Socratis et Platonis. Et similiter eorum quae sunt

30.—En efecto, sucede que las cosas que concurren analógicamente, o sea, en proporción o comparación o conveniencia, a veces se refieren a un solo y mismo fin, como es patente en el anterior ejemplo de la salud; a veces a una sola misma causa eficiente, y así se le llama médico tanto al que cura por el arte como al que cura sin él, como la comadrona, y también si se hable de instrumentos [médicos], pero por referencia a un mismo agente, que es la medicina; y en otros casos, por referencia a un solo y mismo sujeto, como el ser se dice de la substancia, de la cantidad, de la cualidad y de los otros accidentes. No enteramente en el mismo sentido son un ser la substancia, la cualidad y los demás accidentes, sino que de todos los accidentes se dice que son ser porque son los atributos de la substancia, que es su sujeto. Y por eso, que es ser se dice primeramente de la substancia, y por vía de consecuencia, se dice de todos los accidentes. Por tanto, el ser no es el género de la substancia y de la cantidad de los otros atributos, porque ningún género puede ser atribuido a sus propias especies primeramente [a una de ellas] y [a las otras] por vía de consecuencia, sino que el ser se atribuye de manera análoga.

Por eso decimos que la substancia y la cantidad difieren en cuanto al género, y son lo mismo por analogía.

31.—Para las denominaciones que corresponden a un solo individuo, no hay también sino una sola forma y una sola materia: por ejemplo, Tulio y Cicerón. Mas para las que corresponden a una misma especie y a diversos individuos, la materia y la forma no son una sola y la misma, sino la especie: ejemplo, Sócrates y Platón.

idem genere, et principia sunt idem genere: ut anima et corpus asini et equi differunt specie, sed sunt idem genere. Et similiter eorum quae conveniunt secundum analogiam sive proportionem tantum, principia quidem sunt eadem secundum analogiam tantum, sive proportionem.

Materia enim et forma et privatio, sive potentia et actus, sunt principia substantiae et aliorum generum. Tamen materia substantia et quantitatis, et forma similiter et privatio differunt genere, sed conveniunt secundum proportionem solum in hoc quod, sicut materia substantiae se habet ad substantiam in ratione materiae, ita se habet materia quantitatis ad quantitatem. Sicut tamen substantia est ceterorum causa, ita principia substantiae sunt principia omnia aliorum.

Cosa semejante debe decirse de las que son de un mismo género y cuyos principios pertenecen al mismo género: ejemplo, la forma y la materia de un asno y de un caballo difieren por la especie, pero son del mismo género. Y de la misma manera en cuanto a las que son empleadas solamente de manera análoga o proporcional: sus principios son los mismos solamente por analogía o proporción.

En efecto, la materia, la forma y la privación, o sea, la potencia y el acto, son los principios de la substancia y de los otros géneros. Pero la materia —trátese de la substancia o de un accidente—, la forma y la privación difieren de género; mas convienen por una [analogía de] proporcionalidad tan sólo, en que, así como la materia de la substancia está en relación con la substancia por razón de la materia, así está en relación la materia de [un accidente como] la cantidad con la cantidad misma. Como la substancia es la causa de todos los accidentes, los principios de la substancia son los principios de todos los accidentes.

NOTA I

SOBRE LA NOCIÓN DE PRINCIPIO

LA PALABRA "principio" designa lo que está en el origen, ora en el orden lógico (u orden del razonamiento), ora en el orden ontológico (u orden del ser), ora en el orden cronológico (u orden del tiempo).

Por lo tanto, toda causa es un principio, y desde este punto de vista se puede emplear un término por el otro; pero no todo principio es una causa:

"Principio es más general que *causa* (...). El nombre de *causa* evoca una diversidad de substancia y una dependencia del efecto respecto de la causa, que no evoca el nombre de *principio*: cualquiera que sea el género de causalidad, siempre hay, entre la causa y su efecto, una especie de distancia en perfección o en virtud. En cambio la palabra *principio* se emplea aun cuando no haya ninguna diferencia de ese género; basta que se discerna un orden. Así se dice que el punto es el principio de la línea (...). La palabra principio, si se considera su etimología, parece tomada de una prioridad (temporal); sin embargo no significa prioridad, sino origen".¹

¹ *Suma teológica*, I, 33, art. 1 corp. y ad 3.

Los principios de cualquier disciplina son las verdades demostradas (por otra disciplina), o las evidencias o los postulados que constituyen su punto de partida. Los primeros principios de la razón son el principio de identidad y sus corolarios: principio de razón de ser, principio de substancia, principio de causalidad eficiente y principio de finalidad.

(El principio de substancia se formula así: "Todo lo que existe como sujeto de la existencia es una substancia y se distingue de los accidentes". El principio de causalidad eficiente se formula así: "Todo lo que llega a la existencia tiene una causa eficiente" (y en último análisis una causa incausada). El principio de finalidad se formula de esta manera: "Todo agente obra por un fin", esto es, tiende hacia un bien que le conviene. Del principio de finalidad depende el primer principio de la razón práctica: "Se debe hacer el bien y evitar el mal". Todos estos primeros principios son evidentes por sí mismos).

NOTA II

SOBRE LA FORMA Y LA FIGURA

El sentido obvio actual de la palabra *forma* es "el conjunto de los contornos de un objeto; tiene por sinónimos más o menos exactos: "apariencia, aspecto, configuración".¹ No es la "forma" en el sentido filosófico, sino la *figura*.

Este deslizamiento de sentido es sin embargo explicable, no por el espíritu sino por la letra de la doctrina de Aristóteles y de Santo Tomás. El ejemplo que frecuentemente dan para hacer entender lo que son la "forma" y la "materia" es el del bloque de mármol y la estatua: ahora bien, en el caso de la estatua, la forma y la figura son una sola y misma cosa.

Littre retendrá todavía como primera definición de la palabra *forma* un enunciado en continuidad con el sentido filosófico:

¹ El Diccionario de la lengua francesa de PAUL ROBERT, llamado *Nouveau Littré*, da igualmente el sentido filosófico: "En la filosofía de Aristóteles: principio de organización y de unidad de cada ser.—En los escolásticos: principio substancial de un ser individual.—Observemos que en esta acepción, la *forma* (o *causa formal*) es considerado como un elemento constitutivo". Así es que con un buen diccionario se puede comprender, al menos en primera aproximación, el sentido de las palabras que utiliza la filosofía tomista. No está enteramente interrumpida la tradición semántica.

"Forma: en el sentido más general, el conjunto de las cualidades de un ser, lo que determina a la materia para ser tal o cual cosa".

Por lo demás, el sentido filosófico se ha mantenido en ciertas expresiones del lenguaje corriente actual, como "forma de gobierno". Cuando se habla de diferentes formas de gobierno, todo el mundo comprende inmediatamente que se trata no de la configuración del gobierno, sino de su estructura, de su constitución, de su principio de funcionamiento.

El término *figura* ha caído un poco en desuso, salvo para hablar del rostro humano o de las figuras geométricas. Littré la define así: "Forma exterior de un cuerpo". El Robert censura esta definición, declarando que este sentido es anticuado, y hace la siguiente enunciación: "representación visual de una forma por el dibujo, la pintura, la escultura". Las definiciones de Littré y de Robert muestran en todo caso el enlace semántico de *forma* y *figura*. Tal enlace existe ya en ciertas expresiones de Santo Tomás: "La cantidad es como una materia que sus límites determinan a la manera de una forma. Se tiene el signo de ello en que la figura de un cuerpo, que no es sino el límite de su cantidad, tiene evidentemente el carácter de una forma cuantitativa".¹

En razón de dicho enlace habría lugar para enseñar la doctrina de la forma y de la materia con un ejemplo distinto del de la estatua. Podríamos operar nosotros mismos la substitución de ejemplo en el texto de Santo Tomás: pero esto quizá sería llevar un poco lejos la libertad de la traducción.

¹ *Summa teol.*, I, 7, 1, ad 2.

La *figura* es un "accidente"; es una de las especies del género "cualidad", que entraña cuatro:

- 1.-las disposiciones estables o *habitus*; ²
- 2.-las potencias o facultades;
- 3.-las cualidades sensibles;
- 4.-las figuras.

² Respecto a la palabra *habitus*, véase la nota III sobre la substancia y los accidentes.

NOTA III

SOBRE LA SUBSTANCIA Y LOS ACCIDENTES

Todo lo que se afirma o se niega a propósito de una realidad cualquiera depende de una de las diez categorías aristotélicas, irreducibles entre sí, la "substancia" y los nueve "accidentes".

La *substancia* designa lo que constituye la realidad permanente por la cual un ser sigue siendo él mismo, cualesquiera que sean las determinaciones secundarias y adventicias por las cuales se nos manifiesta.

La noción de substancia nace de la percepción y del análisis del cambio. Para que una cosa cambie, es menester que siga estando presente bajo los diferentes aspectos sucesivos del cambio: sin lo cual no habría una cosa que cambie, sino una sucesión de cosas enteramente diferentes unas de otras. Mi vecino está sucesivamente alegre, triste, enfermo, presente, ausente, y conserva su identidad.

DEFINICIÓN NOMINAL: ¹ la substancia es, según la etimología ("substare": estar debajo), la identidad

¹ Una *definición nominal* es la que hace conocer el sentido del término que se ha de definir mediante una palabra más conocida, por una perífrasis aproximativa, por la etimología o por una descripción insu-

que *permanece bajo* los aspectos múltiples y los estados sucesivos de un ser cambiante.

DEFINICIÓN REAL (definición intrínseca descriptiva): *la substancia es aquello a lo que pertenece el existir en sí y no en otra cosa*. Existir en sí y no en otra cosa es gozar de una existencia individual, es ser un "sujeto".¹

Se distingue:

— *La substancia primera*: es la verdadera substancia, la substancia propiamente dicha, el ser individual, el sujeto; ejemplo: Etienne Gilson;

ficientemente característica. Ejemplo: "una tizona es una espada". Las definiciones nominales no son verdaderas definiciones, pero a menudo son más expresivas, y ponen a la mente en el camino de la definición real.

Las *definiciones reales* enuncian y designan sin equívoco lo que es el objeto expresado por el término que se ha de definir. Pueden ser intrínsecas o extrínsecas.

Las *definiciones reales extrínsecas* se hacen:

a) por la causa eficiente o por la causa final; ejemplo: la bilis es un líquido secretado por el hígado; un reloj es un instrumento que indica la hora;

b) por el modo de producción; ejemplo: el círculo es la superficie plana obtenida por la revolución de una recta alrededor de un punto central en un mismo plano.

Las *definiciones reales intrínsecas* pueden ser:

a) "descriptivas": dan las propiedades suficientes para reconocer el objeto sin riesgo de error; ejemplo: el hombre es un bipedo implume;

b) "esenciales": se hacen por el género próximo (que sobreentiende los otros géneros más extensos y dispensa de decirlos) y por la diferencia específica; ejemplo: el hombre es un animal racional.

² Se dice también, y Santo Tomás lo expresa muy frecuentemente, que la substancia es un ser "por sí", que existe "siendo por sí" (*ens per se*). Entendido rigurosamente, "por sí" podría significar no tener causa, ser "incausado", gozar de la "asidad", lo que no conviene sino a Dios: así comprendida, la definición de la substancia conduciría a pensar que no hay más que una sola substancia única y que todo lo que existe no puede ser sino accidentes de la substancia única. Pero Santo Tomás emplea el "por sí" simplemente por distinción respecto de lo que es "por accidente", y no hace entrar el *por sí* en una verdadera y rigurosa definición de la substancia. En la *Suma teológica* (III, 77, 1, ad 2) Santo Tomás precisa que la verdadera definición de la substancia no es "ser por sí sin (otro) sujeto" (*ens per se sine subiecto*), sino "aquello a lo que pertenece tener el ser no en (otro) sujeto" (*competit habere esse non in subiecto*).

- *la substancia segunda*: es el ser individual, pero bajo su aspecto abstracto, esencial; ejemplo: el individuo humano, el hombre.

La "substancia primera" se llama *primera*: 1.-por que corresponde más exactamente a la definición de la substancia; 2.-porque es la primera percibida: yo percibo a los individuos Humberto, Gilberto, Gerardo, antes de percibir la noción de hombre; 3.-porque ontológicamente es anterior a la substancia segunda: una substancia segunda pertenece a una substancia primera, a un individuo; la naturaleza humana pertenece a Gerardo, Gilberto, Humberto: en este sentido José de Maistre observaba que jamás había encontrado en parte alguna al "hombre" sino solamente hombres.

Los accidentes son todo lo que no es la substancia.

DEFINICIÓN NOMINAL: el accidente es lo que sobreviene, lo que llega ("accidit": llega), lo que se agrega a otra cosa. Ejemplo: el color del papel, el saber en Gilson.

DEFINICIÓN REAL (intrínsecamente descriptiva): *el accidente es aquello a lo que corresponde existir en otro ser.*

Hay nueve accidentes:

1.-La *cualidad*. Ejemplo: rojo, alegre, prudente, bello.

2.-La *cantidad*. Ejemplo: pesa 72 K. y mide 1 m. 82. Es toda medida de un ser.

3.-La *relación*. La relación de un ser con otros seres. Ejemplo: padre, primo, enemigo, aliado, prójimo.

4.-La *acción*. Ejemplo: come, golpea, ve. . .

5.-La *pasión*: es todo lo que un ser sufre. Ejemplo: es comido, es golpeado, es visto. . .

6.-El *tiempo*: nació en 1225 y muere el 7 de marzo de 1274.

7.-El *lugar*: descansa en su cuarto.

8.-La *posición*: de pie, acostado, suspendido. . .

9.-El *tener*, por ejemplo un vestido o un hábito.

Este noveno accidente, o décima categoría, en latín se llama *habitus*, término que Maritain deseaba que se conservase en francés. Pero *habitus* ya es equívoco en latín, y aun en el latín de Santo Tomás.

EN UN PRIMER SENTIDO, *habitus* designa lo que corresponde si se quiere al término francés "habitude" (y al término castellano hábito o costumbre), y es una disposición estable, una manera de ser, una "segunda naturaleza" en el sentido proverbial en el que se dice que el hábito es una segunda naturaleza. Este primer sentido viene del latín "se habere". Las virtudes y los vicios son *habitus* en este sentido: y en este sentido *habitus* no es la décima categoría del ser (noveno y último accidente) de que hablamos aquí, sino que es una de las especies del género *cualidad* de arriba.¹

EN UN SEGUNDO SENTIDO, *habitus* viene del latín "habere" en esta acepción: tener, poseer, y entonces es un accidente distinto de la cualidad y de todos los

¹ Véase las 4 especies del género *cualidad* en la Nota II sobre la forma y la figura, *in fine*.

otros accidentes, es una de las diez categorías irreducibles del ser.

Las diez categorías han sido enunciadas por Aristóteles, quien da su lista sin explicar cómo la formó y sin exponer sus razones. Por lo cual algunos han visto en ella una nomenclatura empírica, establecida a lo "que salga", "sin seguir ningún principio", decía Kant, y por lo tanto susceptible de ser modificada. Sin embargo, todo indica que Aristóteles consideraba como cierto que existen diez categorías, y solamente diez, y que son las ya mencionadas. Santo Tomás lo demostró en su Comentario del tercer libro físico y del quinto libro metafísico de Aristóteles.

Las diez categorías son los diez *géneros* primeros;¹ no son las diversas especies de un mismo género, porque lo que les es común, les es común no de una manera unívoca sino de una manera análoga: es el ser, que no es un género. Por esta razón, la substancia y los accidentes no son susceptibles de una definición "intrínseca esencial" por el género próximo y la diferencia específica.

La substancia y el accidente no poseen igualmente el ser. *Lo que es* es la substancia (primera), es el sujeto individual. Y el accidente no existe sino por y en la substancia.

¹ El juego de las "imágenes" consiste en interrogar sobre los accidentes para llegar a identificar la substancia.

NOTA IV

SOBRE LA CAUSA EFICIENTE

Habiéndole dado Santo Tomás a su opúsculo sobre *Los principios de la realidad natural* el carácter de una exposición rudimentaria, nosotros nos hemos abstenido de promover las dificultades que los comentaristas examinan a propósito de los puntos de doctrina que allí se evocan. La más manifiesta es ésta: en las dos primeras de las cinco vías por las cuales la razón natural afirma la existencia de Dios (*Suma teol.*, I, 2, 3), Santo Tomás considera separadamente la "causa motriz" - primera vía - y la "causa eficiente" - segunda vía. La primera vía es perfectamente aristotélica; pero la segunda vía agrega algo a la primera, sin lo cual no se distinguiría de ella. A la idea de la "causa motriz" que es aristotélica se agrega pues una noción de "causa eficiente" que tiene su origen no en Aristóteles sino en Avicena.

AVICENA es uno de los más grandes pensadores de todos los tiempos. Ya no figura en la historia de la filosofía tal como se la enseña ahora en Occidente, y esto es explicable: porque es sobre todo su obra in-

tafísica lo que le asegura una grandeza duradera, y estamos en una época (ha habido otras) en que la metafísica es desconocida en la enseñanza pública occidental. Avicena nació en Persia (980-1037). Por su autobiografía sabemos que desde muy joven su saber era enciclopédico, ejerció la medicina desde la edad de 16 años, y se le llamaba "el príncipe de los médicos". Leyó 40 veces la Metafísica de Aristóteles, al grado de sabérsela casi de memoria, sin llegar a comprenderla hasta que halló la clave en un comentario de Alfarabi: ¹ este rasgo encierra una gran lección sobre el trabajo del pensamiento y sobre nuestra condición humana, que es tal que también en el orden intelectual necesitamos los unos de los otros.

Parcialmente traducida al latín, la obra metafísica de Avicena tuvo una influencia notable sobre la filosofía cristiana de la Edad Media, que lo considera como un adversario sin duda, pero infinitamente respetable por el rigor y la profundidad de su pensamiento. Principalmente aristotélico, pero en la confluencia de influencias neo-platónicas, judías y árabes, Avicena aporta al estudio de la noción de ser consideraciones nuevas, que serán utilizadas, entre otros, por Alberto Magno, Santo Tomás y Duns Escoto. Santo Tomás conoció traducciones latinas de Avicena desde sus primeros estudios en Nápoles (1239-1243).

Avicena descompuso el "agente" en dos especies de causas: la causa motriz y la causa eficiente, y esta división es adecuada a la distinción entre la primera y la segunda prueba de la existencia de Dios en Santo

¹ Sobre Alfarabi véase la nota V.

Tomás. Pero para Avicena no se trata sino de una subdivisión, y los diversos géneros de causas siguen siendo cuatro según la nomenclatura aristotélica.

Fuera de esta distinción entre la primera y la segunda vía en la *Suma Teológica* (que no hay lugar a dilucidar aquí), Santo Tomás emplea por lo demás en todas partes como sinónimos los términos "agente", "causa motriz" y "causa eficiente", sin ocuparse de ninguna manera en enunciar y analizar la dicha subdivisión.

NOTA V

SOBRE AVERROES

Los nombres de Avicena¹ y Averroes se citan frecuentemente en las obras de Santo Tomás. Estos son los dos principales representantes de la "filosofía árabe", de tradición sobre todo aristotélica, que ha desempeñado un papel notable en la historia de la filosofía y que en la enseñanza actual está casi completamente olvidada o descuidada.

Las escuelas filosóficas de Atenas fueron cerradas en 529 por el Emperador Justiniano. El pensamiento de Platón y de Aristóteles, rechazado por el Occidente, halla entonces refugio en Siria y en Persia. En el siglo VIII, los sirios traducen al árabe las obras de los filósofos griegos (atribuyendo por lo demás a Aristóteles aun obras neo-platónicas, como el *Libro de las causas* de Proclo, del que Santo Tomás hará un comentario).

El primer gran filósofo árabe es ALKINDI, que vivió en Bassorah y Bagdad, y murió en 873: la Edad Media occidental conoció de él su tratado *De la inteligencia*, escrito "según la doctrina de Platón y de

¹ Sobre Avicena véase la Nota IV sobre la causa eficiente.

Aristóteles". Viene en seguida ALFARABI, que enseñó en Bagdad y murió en 950: su pensamiento tuvo una gran influencia sobre Avicena. Una de sus obras principales es una *Concordancia de Platón y Aristóteles*. Así el pensamiento griego, considerado en su unidad, fue confrontado en un contexto musulmán —antes de serlo en un contexto cristiano— con las exigencias filosóficas implicadas por la existencia de un Dios Uno, eterno, todopoderoso y creador de todas las cosas. En Alfaribi aparece la distinción metafísica entre la esencia y la existencia.

Las doctrinas de Alfarabi y de Avicena fueron conocidas en Occidente igualmente por la obra de Al Gazali o ALGAZEL (muerto hacia 1111): *Las intenciones de los filósofos*, la única de toda su obra que haya sido traducida al latín. El designio de Algazel era destruir radicalmente la filosofía en nombre de la religión; pero para destruirla comenzaba en esa obra por exponerla tal como estaba en Alfarabi y en Avicena. Por no conocer de él sino este solo libro, la Edad Media latina lo tomó por un discípulo de esos dos filósofos e hizo de él una de las fuentes filosóficas corrientemente invocadas.

Esta reacción antifilosófica del pensamiento religioso musulmán tuvo por consecuencia el desplazamiento de la filosofía árabe de Oriente a España. Surgen entonces AVEMPACE, nacido en Zaragoza, muerto en Fez en 1138 (mencionado por Santo Tomás en la *Suma Contra Gentiles* II, 41), y AVERROES, nacido en 1126 en Córdoba, muerto en Marrakech en 1198. Santo Tomás, que llama a Aristóteles "el filósofo", a Averroes le llama "el Comentador".

En efecto, Averroes escribió numerosos comentarios sobre Aristóteles, de los que no quedan casi sino las traducciones latinas. Santo Tomás las conoció, así como las traducciones de Avicena, desde sus primeros estudios en Nápoles (que terminó hacia la edad de 18 años). Averroes se proponía restaurar el aristotelismo en su integridad, purificándolo de elementos platónicos y de los elementos coránicos que se le habían mezclado en la tradición árabe: en esto es en lo que se opone al pensamiento de Avicena. En los siglos XIII y XIV se enfrentaron así dos tendencias aristotélicas: la una con su inspiración en Avicena, y la otra en Averroes. Santo Tomás, de acuerdo con Avicena en cuanto a distinguir la esencia de la existencia, le reprocha el reducir la existencia a no ser sino un accidente de la esencia; pero se opone todavía más a Averroes, que rechaza la distinción metafísica de la esencia y la existencia.

El aristotelismo auténtico tal como Averroes quería restaurarlo, perdía toda posibilidad de comunicación con la teología y la religión, se encerraba en un naturalismo contra el cual reaccionó la Edad Media cristiana con un gran vigor.

INDICE DE MATERIAS

<i>Advertencia a la Edición Francesa</i>	3
<i>Nota de la Editorial Tradición</i>	15
<i>Introducción</i>	17
I.—Tres principios de toda producción: materia, forma y privación *	23
II.—Estudio de la Materia	29
III.—Las cuatro causas: materia, forma, agente y fin	39
IV.—Interdependencia de las cuatro causas	47
V.—Diversas maneras de ser de las cuatro causas	57
VI.—El sentido unívoco, el sentido equívoco y el sentido análogo	63
<i>Nota I: Sobre la noción de principio</i>	71
<i>Nota II: Sobre la forma y la figura</i>	73
<i>Nota III: Sobre la substancia y los accidentes</i>	76
<i>Nota IV: Sobre la causa eficiente</i>	81
<i>Nota V: Sobre Averroes</i>	84

* Este enunciado y los de los cinco capítulos siguientes, no son del texto latino, sino de la traducción francesa de Jean Madiran.

COLECCION "SANTO TOMAS DE AQUINO"

1. **El Credo**, explicado por Santo Tomás de Aquino. Texto bilingüe. Traducción del latín de Salvador Abascal.
2. **Los Mandamientos**, explicados por Santo Tomás de Aquino. Texto bilingüe. Traducción del latín de Salvador Abascal.
3. **Sobre el Ser y la Esencia**. Por Sto. Tomás de Aquino. Introd., trad. y notas de Carlos Ignacio González, S. J. Texto bilingüe.
4. **Los Principios de la Realidad Natural**. Por Santo Tomás de Aquino. **Advertencia, Introducción y Notas** de Jean Madiran. Trad. de Salvador Abascal.
5. **Prefacio a la Política** (de Aristóteles), por Sto. Tomás de Aquino. Proemio y explicación por Hugues Kéraly. Trad. de José María Abascal.
6. **El Padronuestro y el Avemaría** comentados por Santo Tomás de Aquino. Texto bilingüe. Traducción de Salvador Abascal.
7. **Comentario de Sto. Tomás a las dos Epístolas de San Pablo a Timoteo**. Traducción castellana por J.I.M.
8. **Comentario de Sto. Tomás a las Epístolas a Tito y Filemón**.
9. **Comentario de Sto. Tomás a las dos Epístolas a los Tesalonicenses**.
10. **Comentario de Sto. Tomás a la Epístola a los Colosenses**.
11. **Comentario de Sto. Tomás a la Epístola a los Efesios**.
12. **Comentario de Sto. Tomás a la Epístola a los Filipenses**.
13. **Comentario de Sto. Tomás a la Epístola a los Hebreos**.